

﴿ ومن يوتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا ﴾

هذا ١٥٥٥
كتاب الذخيرة

للعلامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين
وثلاثة لذي امره السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان
يصنف كتابا للمحاكمة بين التهاوت للإمام الغزالي
وبين الحكمة فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر
واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف
درهم من كشف الظنون لمختصا

﴿ الطبعة الاولى ﴾

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بجيدرا باد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمان



٩٢٩

M.A. LIBRARY, A.M.U.



AR949

❖ بسم الله الرحمن الرحيم ❖

سبحانك اللهم يا منفردا بالازلية والقدم ❖ ويا مفيض الكون على من ائسم بسمة
العدم ❖ يا من النوال والجود شانه ❖ ووجود الحوادث حخته وبرهانه
واقاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه ❖ وتصريفها في الاحوال
والاطوار تدرته وسلطانته نعمتك تحميدا كثيرا ❖ ونمجدك تمجيدا
كبيرا ❖ على ما كرمتنا باجزل الانك ❖ وخصصتنا بافضل نعمائك ❖ وخلصتنا
من مهاوي الجبال والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك ❖ حيث
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك ❖ وذكر تابان المهتدي هو المقتدي
بهدي اولئك ❖ وفطر تعالى فطرة تهتدي بها الى سواء الطريق ❖ وجعلت على
سبل سلوكنا هاج التحقيق ❖ وذلك بان منبت علينا بنور من انوارك تهتدي
به في التفكير في اسرارك وملكوتك ❖ وتتوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك ❀ فسبحانك ما منع سلطانك ❀ وما رفع شأنك ❀
وما نفع امتنانك ❀ لا نحصى ثناء عليك ❀ ولا نهدي الا الاعتراف بالعجز اليك ❀
ثم تحف صلات صلواتنا في جلواتنا و خلواتنا الى نحيبك وحبيبك ❀
وصفيك ونحيبك ❀ افضل الرسل ❀ وموضع السبل ❀ ومبعد من ساعدتهم
السمعة من المهالك ❀ ومنفذ من واقفهم التوفيق الى اقصد المسالك ❀
الذي اكرمه الله الى ان اخذ منه افضل الملائك ❀ صلى الله عليه صلوة متوافرة
متواترة لا انتهاء لا عداها ❀ ولا انتفاء لا مداها ❀ وعلى جميع اخوانه
من النبيين ❀ وعلى آله الطاهرين ❀ واعوانه واتباعه من الصديقين
والشهداء وصالحى المؤمنين الى يوم الدين ❀ وبعد ❀ فان جملة الآراء
تطابقت و جملة العقلاء توافق على ان لا سعادة الا لانسان وراء معرفة
مولاه قدر مقدوره ❀ وحسب منشوره بما عليه من نفوت كماله وصفات
جلاله ❀ ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته ❀ والتفكر في مصنوعاته ❀
ولكنه مهوى سميق بعيد المرام ❀ قد هلك فيه ممن سلك اقوام ❀ ويحرم عميق
مواج ❀ فاض ممن خاض فيه افولج ❀ فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول
الى المامن والمناصه ولا يظن لكل سائح فيه السلامة والخلاص ❀ اذا الامور الالهية
عويصات تتابى ان تستقل باذراكها عقول البشر ❀ ومعضلات لا يتأتى ان يتوصل
اليها بمجرد الفكر والنظر ❀ ولهذا انحز بها احزابا وصار والاراء المتخالفة اصحابا
فمن ناج فاز بعتقائه ❀ وهالك جاير (١) بقصة هواد ❀ فمنهم من لا يوبه بحالهم ❀

ولا يعتنى بهم لسخافة مقالهم * لكن معظمهم وهم المتسمون بالفلاسفة
قد تعمقوا في النظر والاستدلال * وجعلوا العقل في حقائق الاوروان
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال * ولم يلبثوا
الى ما نطق به الوحي الصريح * مع ان ما يخالفه ليس مقبضى النظر الصحيح
فلهذا ازلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم * وضلوا عن الطريق
القويم * فاسسوا مباني اصولا ووضعوا ابوابا وفصولا * مخالفة لما تطابقت
عليه انظار الملبين * ووافقت عليه اقوال النبيين * وقد يقع لبعض طلاب
العلم الناظرين في اقوالهم في بادي النظر ومبادئ الفكر تردد بلا ميلان
الى صحة ما تبوه وقطعته * وصدق ما فرعوا عليه وحقيقته * فلهذا اهتم
ائمة الدين الذين عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبهم والتنبيه على مواقع
الخطأ في دلائلهم ومطالبهم ولما شرفني الله تعالى بخدمة العلماء * ويسر لي
الاطلاع على بعض حقائق كلام الازكياء * ووفقني بعنايته على ان كلام اي
الحزين احق * وبالقبول والاتباع اولى واخلق * كان برهة من الزمان
يتلجلج في صدري ويتخالج في قلبي انما كذب في المسائل الالهية وما يتعلق
بها بعض ما تقر لي ونحقق عندي لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي
وذخرا الى اخراى واولاي * ولكنه كان يعوقني عن ذلك عدوان
زمانى الذى لا اشتكى منه الا الى ربي وليتني ادرى لما يصنع بي ما ذا جرى
وذنبى * وهكذا كان يفنى الايام وكنت ابقى محروما عن هذا المرام الى
ان اشار الي مولاناو ابن مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين

العالم المقيد برقة رقيقته ولاة الامم قامع سلخ الكفار بالهيبة المتينة
والرأي الرزين * قالع عرق الاشرار بالشوكة المكنية والفكر الرصين
عتاة الولاة لانحرافهم عن سميت طاعته غيابة اذلاء * وعرة الولاة لانحرافهم
في سمط عبوديته سرة اجلاء * ملأ الله العالم علما واماينا بيمانته وبركانه
وواسع فيه امانا واما بسكناته وحركانه * لطيف الله المحض لاهل التوحيد
والايمان * قهر الله التحت على ارباب الشرائع والظلمان * المحقق لايسر ان نص
ان الله يامر بالعدل والاحسان * خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن
السلطان والحاقد ابن الحاقن ابو الفتح محمد بن مراد خان * لازالت الاقدار كما
هي الآن * على طبق ما بهواه ووفق ما يرضاه الى آخر الدور ان شاء الله
تعالى لو اء خلافته معقود ابا السعود * وربط اطنايب غيام سلطنته باوتاد
الخلود * وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والعمود والركوع
والسجود * ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير محدود * واشارته
العالية نافذة في مشارق الارض ومغاربها * وماضيته في اقاصى الاقطار وافاتها
ان انظر في الرسالة المسماة (بتهاافت الفلافة) التي ألفها الامام الهمام
قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام حجة الاسلام العالم الرباني
شيخنا الصمداني ابو حامد محمد بن محمد الفزلي رحمه الله تعالى واكتب على
اسلوبه ما نسخ لي ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الجريدين من
جہات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح * واني لثاني رتبة ابن
الحكم بين هؤلاء المراجعين ولكن لما كان الامر في شئ يسير وعمل اخصية

شرعوا عقلا ان لا يطاع ❖ تعاذب رأيا ❖ الاقدام والاحجام ❖ وتجواب عزما
 التسوية والاعنام ❖ فرائض اقدم رجلا واخر اخرى ❖ اتروا بين الامرين
 ايها اخرى ❖ حتى اموت بلسان الالهام ❖ لا كونه من الالهام ❖ ان اتبع النص
 القاطع ❖ الناطق بان امثال حكم اولى الامر لطاعة الله ورسوله رد يف وتابع
 فلاح لي ان لا فلاح الا بالاثمار للامر الاعلى ❖ وانه الواجب الاقدم
 واللازم الاولى ❖ فاستخرت وشرعت فيه مع وهن البني ❖ وضعف القوى ❖
 وتوزع البال ❖ وتشتت الحال ❖ لاسباب لا ابرح الا بواحد منها هو اني كنت
 اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك المنايا ❖ وفاقه رقاب البرايا
 مترقبا ومقاوفا وصول رسول الرب اما يشير الى نذير ❖ واي خطب اهون
 من هذا المن كان يخطر العاقبة خيرا ❖ فاعجبني الوقت عن الاستقصاء في
 الكلام ❖ وايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام ❖ من التقص
 والابرار ❖ والمهدم والاحكام ❖ فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل
 لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث ❖ او بما هو شريطة المناظرة
 والبحث ❖ فان التقليد في امثال هذا من مزاله الجدو سفالة تحت ❖ فاقصرت
 على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي ❖ وانضم لي وزال خفاؤه علي ❖ بما في
 كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال ❖ او بما هو مظنة الاشتباه
 والاشكال ❖ فان المناظرة معهم مفيدة ❖ والمباحثة معهم غير بعيدة ❖ اذ ليس
 لهم تمويل الاعلى المقدمات العقلية ❖ وترجع الاعلى الانظار الفكرية ❖ فاذا
 انقطعت اعين التمام ❖ الامرين فقد اضمح ما اوردوه بالكلية ❖ واما

ارباب الملة فلهم في اكثر الالهيات دلائل نفية قطعية . لاجمال للقدح فيها
اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل . حيث لا يمكن ثبوت صدق
المنقول عنه الا بالعقل . ولا بد منه لكن يراهين صدقه صارت من البوضوح
الى حيث لم يبق الافتقار الى المحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان . بل المقاتلة
معه بالسيف والسنان . فلي تقدير الزامهم في انظارهم . واخغامهم في افكارهم
لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شدد اركانها وشيد بنيناها . بقوا طمع
المعجزات . وسوا طمع البيئات . وشرطت على نفسى عند ما شرعت في هذا
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب . الا ما ثبت
عندي بالقطع انه الحق والصواب . وان لا اورد في معرض الاعتراض
الاما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتباب . وان لا اجيب داعي
النصب اذا دعا في الى الجور والاعتساف . وان لا اميل بشئ من المقتضيات
عن جادة الانصاف . وسألت الله تعالى متضرعاً مبتلياً متخشعاً منذ لا العون
بالتوفيق على الاتمام . والصون عن الخطاء والخلل في الفهم والكلام
ولما تم بعناية الله تعالى منطوي على النكت السرية . ومحتوي على المباحث
السنية . صدق رجائي ان يكون نافعا في الاولى والاخري . فسموت
به فخرا وسميته ذخرا . ورتبت مقصوده كالاصل على عشرين مجتاهدا وردا
فيها المسائل الموردة ثمة من غير تغيير في اصولها الا يسيرا . ولكن جعلت
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وثمانه بونا بعيدا وفرقا كثيرا . والله المستعان
على كل ما يهول . وهو حسبي ونعم المستول . وبشيء الخوض في مقصود

الكلام مقدمة نافعة في الوصول الى المرامه دافعة لكثير من تشاوش الاوهام
وهي ان الوجود الحسني غرضاته اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة
جسمانية ونفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها ما لا بد منه وبهمه
او يقبده في حصول اغراضه وما ينبغي في نشأته الاولى والاخرى ولكنه جعلت
قدرته اقضت حكمته ان لا يتابع قدر هذه القوى مبالغاً يترتب عليها جميع
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهايتها فلا قوته البصرية تفي باصدار كل ما يمكن
ان يبصر ولا قوته السمعية بسامع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية بجذب
كل ما يجره ولا قوته الدفعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه وقوته
الادراكية ايضاً اعنى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شأنها ان تدرك
حقائق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راكاً قطعنا لا يبقى معه
ازتياب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات
باستئصال العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذ كبراء اخلاص
قد عجزوا عن تحقيق ما برأى اعيانهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة
وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون الى انه ليس في الاجسام هيولى وصورة بل
الاجسام التي ليست من كبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي اركان العالم
كالماء والنار مثلاً اشياء بسيطة في هذه المتصلات كما هي عند الحس وسائر
الاجسام السفلية من كبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذهمقراطيس
الى ان الاركان كان مركبة اجزاء بالقل في اجسام صغار صلبة غير

قابلة للانقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسمع تفصيله
 الامجد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل
 دليل غيره فعلم انهم ما قدروا على معرفة شئ من الاجسام معرفة تامة
 منزلة للاشتباه ولا على معرفة نفسهم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان
 مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بشية باخذها بيده وينظر اليها
 اليها بعينه ويبدل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف
 يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره
 وقوافطها على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط
 احاطة تامة بدقائق الملك والملوك وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة
 في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور
 يقضي منها العجب وتخيّر في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرّد الفكر
 الى حقيقتها الوصول افجاب شأن الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعاته
 صارت اهون مراسا من تويّه هذا العاجز الذليل كلا فان بضما منها وان كان
 مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل
 الا المؤمن من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة
 على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق
 وبان يورثه العاقل للاعتصام به حقيق والمنكر لظهورها من الانبياء ولدالاتها
 على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خلق واما ما يورده المستبدون
 بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون انها ^{تطعية} فهي غير مسلمة لهم فان

الوهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه
ويتعسر جدا التمييز بينها ولا تخلص عن هذا الابلار جوع الى ذلك التمسك
الوثيق . وليس له سوى ذلك طريق . ومن اقتحم البحر الخضم بدون
السفينة فهو لا بد غريق . ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل
في الالهيات الى اليقين . وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى .
ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردناها على اصول معتقداتهم
المخالفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة
كما استغف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم اوتوا من عند الله
العزيم الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى تسر لهم استنباط علوم يقينية
لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات
وما يتبع اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا فاقوا
ولا قوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها
وبالا على انفسهم فاعجبوا ابارائهم وعقولهم فحدهم ذلك الى انفسهم
حدودا يجب للعقل ان لا يتعداه ويتصد والم لا ينبغي للبشر ان يتصداه
كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى . والذكاء وان هو شيء
لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه بما يضل به كثير ويهدي به
كثير وعين حسن ظن اقوام بهم بسبب افتداهم على استنباط تلك العلوم
وجودة انظاؤهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقيقة كل ما يقولون وان كل
من قبيل ساء ما يحكمون . اورد عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم ومواقع

الخلل في دلائلهم تشبوا في الذب عنهم بأذيال الجدال والعناد وان
عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم مبرأون
عن الزلل وكلامهم عن الخلل غابة الامر انلا فصل الى كنهه ما قصدوا
وحقيقه ما وردوا وهذا افرط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان
الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذ كياه
اجلاء فمن غيرهم ايضا رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببديته
ان ليس لصحة مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف مجال وفيض
القياس لا يقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل
وتكمل عليه وهو نعم الوكيل

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام فنما ما يرجع الخلاف فيه
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى
مراداً به القائم بنفسه ونحن لانطلقه عليه تعالى لاننا نريد بالجوهر التميز
بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شأنه منزّه عن التميز والامكان واكثرهم
يوافقوننا في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى ونسمع الكلام في هذا ان شاء الله
تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضي الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز
شروع اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان لا فان اساء الله تعالى
توقيفه على ما هو المختار لكان الان اسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له
مناسبة بغيرها هنا فانه من القهريات فلا تنازع فيها

ومنها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من التسمية لم عليه ادلة

في الخلاف فيه ما يرجع اقسام فنما ما يرجع الخلاف فيه الى مجرد الاصطلاح والتسمية

قطعية ونصوص الشرايع في خلافه غير قطعية امامتها او سند اكثر من
احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية تضدها وترتيبها
وحركاتها وكيفية الكسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور تثبت
عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بامامتها تجري مجرى المشاهدات وليس
في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به
وكيف ينصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل
على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح
فلا نشغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

❁ ومنها ❁ ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا
الاصلي من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين
الاول . ان يودي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارح
كالحكم بقدوم العالم ونفي المماذج الجسائي فان ادلتهم على هذين المطلوين
وامثالهما كما استقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني . ان
لا يودي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه فكيفهم
الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينا في التوحيد فان نصوص
الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكونها محتملة للتاويل كما ياول
النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا وافقهم
بعض المليين على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع
المعتقدين فيهم ما في درجاتهم عنه وتبيينهم على انهم ليسوا بالمثابة التي

❁ ومنها ❁ ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي ❁

توهموها والمثابة التي زعموها من نبراتهم عن الخطاء والزلال لم تقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضهم أخطاءهم في الدلائل ولين كانت الدوى حقة ليتبين لهؤلاء من عدم وجوه ان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لاعن تحقيق وتسد يدوان كثير من آرائهم عن ظن وتحمين لاعن علم ويقين *

المبحث الاول حدوث العالم وقدمه *

فانه اصل كبير يمتني عليه من مهمات المعتقدات شي كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتجزوا احزابا واشتغلنا بتفاصيل مذاهيهم وما قيل فيها ما لها وعليها اطال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وبغرضنا الا لصق والا وفق فنقول ذهب جمهور الملمين الى ان العالم بجمليته وهو ماسوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها صفاتها كلها قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام والابوضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قد يمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما ستتكم عليه ان شاء الله تعالى وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية وعن صفة ما خصوصيات الصور ثنين

والصفة حادثه. واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها
ولا قدمها إذ يجوز ان تكون الصورة التارخية بقوعها حادثه بطريق الكون
والفساد بان يسدوا احد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة اذ لا يتعاقب افرادها
واما النفوس الناطقة للانسان فلم يحدوثها وقدما خلاف فذهب متقدميهم
انها قديمة واستقر رأي متأخريهم على انها حادثه. ونقل عن افلاطون انه قال
بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي
لا الزماني اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين احدهما المسبوقية بالعدم
وهو الحدوث الزماني. والثاني المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث
الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق. وتوقف جالينوس في آخر عمره
في حدوثه وقدمه. نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض
تلامذته اكتب غني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذي ثبت عنهم
وتقرر حكيم به قدم العالم ونحن لا نشغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب
الميلين لقنائه عنه بما فضله الاثمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب
اليه مخالفوهم وتميز الحق عن الباطل في ذلك.

فقول قد استدلو على قدم العالم بجميع اربع اولها وهي اقواها ان العالم
ممکن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم
لا يخلو عما ان يكون قد يما او حادث بل هو الثاني باطل والا لا يحتاج الى مؤثر آخر
وهكذا فيلزم النسب

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه او لا فلي الاول يلزم
تأثيره فيه في الازل والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون
العالم قد يماو الالزام الایجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان
يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قد يم لما ذكرناه ان يستجمع
مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل
المحال والا ول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم
مستجما في الازل جميع شرايط التأثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه
يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان القديم يلزمه ان
الامر ين اطان لا يكون له اثر او ان يكون اثره قديما وحين كان العالم
اثر القديم يلزم ان يكون قديما والاعتراض عليهما من وجهين الاول
التنقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد قالوا
ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث
اليومية عمالا يتصور انكارها من عاقل فنقول لما مؤثر بالضرورة فهو مؤثرها
اما ان يكون قديما والحادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون
الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل فان قيل . مقدمات الدليل انما تجزى
في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجمعة
في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن
علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجمعة في الوجود فان المحال
هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهبنا اليه من جواز الحادث من

الاعتراض على وجوه قدم العالم

القديم بواسطة حوادث كل منهما متسوق بأخر إلى غير النهاية مستندة سلسلتها
إلى آخر كنهه مدية بان تكون الحوادث مادة قديمة . اما هيولى له . كالا جسام
الحادثة . ومجل له . كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولا استعداداتها المتعاقبة
وكاجرام الافلاك لحر كائنها او ضاعها الجزئية وكالجزدات لصفاتها ان قلنا
بجواز حدوث الصفة لها . او هيولى لتعلقه . كهيوليات ابدا نفاذها سنالناطقة
اذ اقلنا بحدوثها فانه يتوارى على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية
السوية مديا استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب
المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث
فاد انتمت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة من مؤثره
القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل . لا يقال .
الحركة التي جعلتها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت
حادثة عاد الاشكال الى صدورهما من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال
في صدور الحادث بواسطة من القديم . لانا نقول . حركات الافلاك
ذات جهتين الاستمرار والتجدد في اعتبار الجهتين صارت سالحة للنسطين
جانبى القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن القديم ومن جهة
الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم . قلنا . ما ذهبتم اليه باطل
من وجوه . اما الاول . فهو ان القول بتوارى استعدادات حادثة غير متناهية
على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل
محدث اذا لم يكن سابقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا
يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل و يلزم من توارد الحوادث الغير المنتهية
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائمة مع بعض الحوادث وعدم
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدئية
و يعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنامي حرركات الافلاك و اوضاعها
بل بطلان عدم تنامي حوادث متعاقبة مع وجود قدیم مطلقا الى سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القدیم عارضة له او لا و منشأ شبهتهم
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة
احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة
على قدیم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على
تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات ومعرفة
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذکور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت
الحوادث المتعاقبة الغير المنتهية على قدیم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم
لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والبرهان الآخر اعلم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتيب
ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضادين
بدون الآخر وبطلانه ضروري * بيان بالضرورة ان الترتب
بين الشئين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقة والمسبوقية
متضادتان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لا اعتبرنا سلسلة
من مسبوق ليس بسابق على شئ كالمعلول الاخير ففيه المسبوقية دون
السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوقية ولا ينتهي
الى شئ له سابقة دون مسبوقية فتعينت مسبوقية المعلول الاخير دون
مضائفها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضائف الحقيقي ان يكون له مضافان
وان جاز ذلك في المشهور كارب واحد له اثنان بل قد يجب ذلك كالتوسط
فانه يجب له طرفان . فان قيل . هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة
من جانب المنتهى حتى توجد في متنها مسبوقية بدون سابقة . واما اذا
كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوقية
دون سابقة او بالعكس * قلنا * يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها
فالسابقة والمسبوقية فيه ليستا مضائفتين . فالمسبوقية في انها كانت مضافة الى
السابقة التي فيما قبله والسابقة مضافة الى المسبوقية التي فيما بعده فاي جزء
فاخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد
بواحد من عدد المسبوقيات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوقية
التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوقيات ازيد من

عدد السابقيات ليكون مضائفا للسابقة التي فيه وذلك اما يكون بانتهاء
السلسلة في الجانين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوقية تكون تلك
السابقة مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء
الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية
التي فيه مضائفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر
فان قيل * نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا يتحقق
في جزء من اجزائها مسبوقية الا ويتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون
مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا ويتحقق فيما بعده
مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقة التي فيه فماذ كرتم مخلف
للضرورة فلا يلتفت اليه . قلنا . نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية فعدداهما
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا تلك السابقيات وكذا في
السابقيات والمسبوقيات في العدد وكفى لبطلان مدعائهم استلزامه
لضرورة متناقضتين (برهان آخر) اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود
امور غير متناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على
رأى جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة محتملة في الوجود كالملل

والمملولات وكالاتها ولا كالحركات وهو برهان التطبيق * وتقريره انه
لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومما قبله
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ ومما
بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى
ثم نطبق المثلين على التقديرين بان نجعل مبدأ أيهما المفروضين في كل واحد
من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزؤ من
الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزؤ مساويا
للشكل في الاجزاء وامتاعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزؤ ليس
في الناقصة فينقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه
والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه وهو مقدار ما بين مبدأ أيهما المفروضين
ولا شبهة في ان الزائد على التناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة
ايضا وتناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية * هذا حاصل ما ذكره
المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانها جار في الامور الغير المترتبة
ايضا وجريانها فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا
المقام * ونقض هذا البرهان اما اجمالا فبمرايب الاعداد فانها غير متناهية
مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان نقول نفرض جملة من
اثنين الى مالا يتناهي واخرى من الف الى مالا يتناهي ثم نطبق المثلين
ونزد المقدمات الى آخرها واما تفصيلا فبان التطبيق ان سلم تأتية في
الامور المترتبة المحتملة في الوجود فلان سلم ذلك في الامور الغير المتجمعة

في الوجود او المجتمعة فيه الغير المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق بين اجزاء الحملين يتوقف على وجودها معاني الخارج ليلزم من انطباق المبدأ على انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا فيمتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ اجزائهما منفصلة ويعتبر موازنة كل جزء من احدى اهما مع جزء من الاخرى ليمتقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها منفصلة لا يتصور تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه بازاء جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احدها بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها منفصلة واعتيار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالحملين المتدبين في جهة واحدة ويحملين من الرمل . ففي الاول يكفي في حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية ثم اعنيار التطبيق ولهذا اخصص الحكماء استحالة التسلسل في الامور المترتبة اما طبعا او وضعا المجتمعة في الوجود كالعمل والمعلومات والابعاد . والجواب . عن الاول انه لا يرد النقص بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مقصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملا
 . وكذلك لا يرد النقص على محقق الحكماء لان العدد وان كان موجودا
 عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير
 الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا امامها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور
 فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان
 الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزءا لبعض بل هي انواع متباينة فان
 العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة
 وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعيته
 مخصوصة فلا عداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم
 ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم
 يرد النقص على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم
 تنامي النفوس الناطقة الموجود ايضا واعلم ان معنى النقص جريان
 الدليل بجميع مقدماته في شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يمنع جريان
 الدليل في صورة النقص لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما يمنع تخلف
 الحكم عنه فيها ونحن اجبتا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقص
 اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
 كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقص
 بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيه اجمعتان في نفس الامر
 تطبق لكون الاعداد هيئات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر وان اكنفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تقطع الجملتان ولا يلزم
من ذلك تناهيها في نفس الامر بل في الوهم ليعجزه عن تلمس التطبيق أو يختار
انها لا تقطعان ولا يلزم من ذلك تساويها في نفس الامر لانه فرع
وجودها في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونها متحققتين
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
ستحققان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبائين الجملتين وانفصالهما والجزء مع
الكل ليس كذلك وحديث الحبلين والرملين على ما اوردته للتوضيح
ضايح اذ لا مناسبة له بما نحن بصددده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينها وهما في الدليل جاري في مراتب الاعداد ايضا فيتم النقض على ان
ما ذكرناه في ثاني شقي الرد على من اختار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتقطع الجملتان في قطعا
والجواب عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا ما ذكرنا في الدليل
من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حد انفسهما اما
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطقة ثابتا معا ولا على الاول يلزم مساواة
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور
عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازم متان قطعتان
ومستلزمتان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية في الاول ولا ومجمعة

في الوجود اولا ولا يقدر في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس
الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلاً وجود
شريك الباري تعالى محال لانه لا يخلوا ما ان يكون بحيث لو وجد بقدر
على منع الباري من إيجاد ما اراد على خلاف ارادته اولا والا ول يستلزم
عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للباري
وهو خلف هذا استدلال صحيح لا يقدر فيه ان وجود شريك الباري
تعالى محال والمحال جائز ان يكون مستلزماً للمحال واما الثاني من وجوه
بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكرناه فهو ان القول
باحتمال الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احداً من ثلاثة وهي
كون موجود في الخارج بلا تعيين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة
متفرقة في اقطار العالم متشخصوا احداً او كون الهوى حادثاً والا ولان متمنعان
في الواقع والثالث عند فهم اما بيان الزوم فهو ان هوى هذا الحيوان مثلاً
لا يخلوا ان تكون متشخصة اولا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت
متشخصة فلومات ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق
والغرب واكثت منها سباع الارض وطيور الجوارح وصارت اجزأه منها هل
بقيت شخصية تلك الهوى بجلها اولا فان كان الاول فهو الثاني وان كان
الثاني فهو الثالث لان الهوى الاول قد انعدم بزوال تشخصها فتكون
حادثاً لان ما ثبت قد منه امتنع عنه و اجزأوها المتفرقة قد عرضت لها
شخصات متغيرة

بيان بطلان الثبوت الى فالاول يدها العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود
 في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع
 منازع مكابرة في بداهته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهولي مثلاً مانعة
 من الاشتراك فيها والاول على الثاني يكون كلية فيكون الكل في نفسه موجودا في الخارج
 لا في ضمن فرد من افراد ه وهذا عندكم ايها القائلون باحتياج الحادث الى
 المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكل الطبيعي في الخارج لا يقول
 به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكل المجرد
 في الخارج فشي لا يسأله او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا
 معنى للشخص الا مانع تصور ه مانعة من وقوع الشراكة فيه ومكذ الثاني
 فانه ايضا باطل يدها العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا ابراهم
 عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا واثبات
 باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ما ذكرنا من صلوح الحركة
 السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها
 وحدوثها ليس بصحيح الا على رأي من قال بوجود الكل الطبيعي في الخارج
 وهو مردود عند الجمهور ذلك لانهم امان يريدوا بجهة الاستمرار ان
 ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام
 والاستمرار وليس ايضا شئ متصفا هنا في الواقع فكيف يكون واسطة في
 تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة
 بسيطة غير منقسمة ثابتة للتحرك من المبدأ الى المصير مستقرة في حد

من حدود المسافة بل سيال في تلك الحد ومستمرة وبجهة الحدوث ان
الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة
بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامر الممتد المنقسم الى
الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة
فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكر وقد يجاب عن هذا بان مرادهم
بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك ارض
واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها
بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار
ماهية الحركة انه لا زمان من الازمنة الاو شئ يصدق عليه ماهية الحركة
موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا
من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفس الحدوث لو ازمها ويدفع
بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص
لا افراد له والحركة بالمعنى القطع لا تتحقق لها ولا افرادها تكون مستمرة
او حادثة فلا حاجة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة
بل يجب ان يجعل على استمرار ماهي الحركة بالحقبة اعني تلك الحالة البسيطة
المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امر بين
وعلى هذا يندفع عنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازل ينافي المسبوقية
ضرورية والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقبة الكونها عبارة عن التغير
من حال الى حال

في الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي

اللازم منافي للزوم ضرورة واللازم إمكان تحقق الزوم بدون اللازم مع ان
لحد اوجه دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان
اردت به انها متصفنة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقية فهو ممنوع
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت
انه لا شيء من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لا نسلم
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية يناه في هذا بل يناه في استمرار شيء من
افرادها واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية
التي هي مستندة لحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر
ويتسلسل * وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث
فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت * يرد عليه انها
مبدؤ الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت مثابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجدد هاتي نفسها
فيحتاج الى سبب آخر البته ويتسلسل هذا كلامه * وقد عرفت بما قررنا
من المباحث وجه نقصهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لاول لها اذ الاوضاع
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية
عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ الأول الحوادث * الثاني * من وجهي الاعتراض على حجبتهم
 الأولى على قدم العالم الحل وله مسلكان * الأول * اننا نختار ان مؤثر العالم
 مستجمع في الازل جميع شرائط تأثيره فيه قولكم فيلزم تأثيره فيه في الازل
 والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال . قلنا . لانسلم استحالة على
 الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان
 يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا و اثر المختار لا يكون
 الاعلى وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاد في الازل مراد الم يوجد فيه فصدر
 الحادث من القديم المستجمع في الازل بشرائط التأثير فليكن بيان امتناع
 هذا وهذا التقرير مبنى على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض
 المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل
 الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار
 لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا
 او يوجد بعد مهلة . فان قيل . استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع
 ان يوجد الموجد لجميع شرائط اليجاد ولا يوجد الموجد سواء كان اليجاد
 بالاجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد
 فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد كما هو موجود
 ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تأخر عنها وجود العالم ثم حدث
 بعد ذلك وهذا في غاية الاستحالة . لا يقال . هذا الكلام يخالف ما نجد من
 انفسنا لاننا كثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لا نفعله عقيب حدوث

القصدي بل قد نؤخره زمانا طويلا . لانا نقول . ذلك القصد ليس بإرادة بل هو
عزم على الفعل . وهو يكون قبل الإرادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرد
فاما اذا تحققت الإرادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل
البتة والكلام في الإرادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزم منابل ليس
هناك الا الإرادة . قلنا . ان ادعيت العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر
فما لكم إقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا إعادة المتنازع فيه بتغيير بعض
العبارات فان محصلة ان يتخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استيعابه شرائط
التأثير محال وهذا عين محل النزاع . وان ادعيت العلم بها بطريق الضرورة
فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون انغير المحصورين
غير مقبولة . وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مراد تارادتنا وهذا من
قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه . وانتم ايضا كثير اما
تمسكون به كما اذا قال قائل نعم بالضرورة استحالة كون احد عالمات الجميع
الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكون له علم زائد على
ذاته يقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث
المسلك الثاني . اننا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع الشرائط
اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بإيجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم يحصل ذلك
التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء
ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم . فان قيل .
العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا فلزمان

ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت
وقت اي الزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا ❀ قلنا هذا انما يلزم
ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون
لأثباته غير تام كما بين في موضعه ❀ واعلم ❀ ان الكلام في ان الزمان موجود
ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قبل فيها وبيان الحق منها
بالتفصيل لخرج البحث عن طوره هذا الكتاب ❀ وانما لم نجد لم دليلا تاما على
وجوده . واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث
لا يجتمع القبل البعد وكذا وجودها مع عدمها فاما ان يكون عروض هذه
القبليّة والبعدية لها ذاتها وهو باطل لان الابد مثلا كان ممكنا ان يكون
بعد الابن فنظرنا الى ذاتيهما وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده
واما الامر آخر يكون عروضه الاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو
الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي
التصرم والتقصي ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك
يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع
محبي زيد وذلك مع محبي عمرو ويتوجه انه لم كان محبي زيد قبل محبي عمرو
وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال
ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور
الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو معرضها الذاتي موجودا
ازليا بد او الا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبله لا يجتمع فيها

القبل البعد فلزم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت
وفيه نظر * اما اولاً فلا نالنا ان نعروض هذه القبلية والبعدية
للحوادث بعضها مع بعض ليس لذاتها وكذا نعروضها لعدمها ووجودها
لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون نعروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم
لا يجوز ان يكون نعروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل
او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها
السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع
وجود الواجب * ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة * فان قالوا *
لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان الاول وجد في وقت
سابق على وقت وجود الثاني ولبعد به الا انه حدث في وقت لاحق
بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء * قلنا ممنوع فان معنى
القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع
وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده
على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في
الاخيرين * والا لزم ان يكون لازمان لعدمه ايضا زمان وكذا وجود
الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والا لزم ان
يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس بما يكون
الزمان داخل فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى
توهم يلزم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بآيها ما لا تتفاوت العبارات

في الصور الاربع المذكورة ولا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا
 * واما ثانياه فلان القبلية والبعدية من الاعتبار العقلية الصرفة لا من
 الاوصاف الخارجية والالزام اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف
 فلا يقتضيان وجود معروضهما الا في العقل ان سلم الوجود العقلي * وجه
 الزوم انهما معنيان اضافيان فكيفيان في الوجود والذات في الخارج حتى فوجود
 احدهما اينما تحتق بسننزم وجود الآخر ان ذهنا فذنه وان خارجا فجارجا
 ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا معترفون
 بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل
 وبعضها بعد امر هو هو لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شيء بسيط
 غير قار مسمى بالاناسيال يحصل في الخيال من سبيلاته وعدم استقراره ذلك
 الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اختلفوا بان ماهو معروض هذه القبلية
 والبعدية ايس موجود في الخارج وماد عوا وجوده في الخارج لا يتصور
 فيه قبلية وبعدية فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر لتفصيلهم عن هذا ان
 هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج الا انه يثبت لو فرض وجوده
 فيه وفرض له اجزاء بالذات كان بعضها البتة متقدما على البعض فانما ذلك
 القبل امتد اذا الى الاول ونسبكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم
 على البعض يثبت لا يتصور اجتماعها لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد
 في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل
 في العقل بحسب استقراره وعدم استقرار ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد
بمعروض القبلية والبعدية متعلقها مجازا اي ما هو سبب لعروضها وهو
ذلك الموجود السبيل للمعروض الحقيقي لهما فانظر في هذا الكلام بدقيق
التأمل انه هل هو تحقيق قطعي ام محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج
من امر غير فار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء ولم لا يجوز
ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المحتملات او عن موجود قاز
بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجاوفي وجود الزمان الى دعوى
الضرورة متمسكين بان من لا يتأتى منهم النظر كالصبيان واجلاف
العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا
دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم
ولا على وجوده في الخارج فان المدوم يقسم الى الممكن والمنع والعدم
يقسم الى الواجب والممكن والمنع الى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن
فيه غير موجود قطعاً لانه الامر الممتد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم
وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل
العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه
ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من النظريات ودعوى ان
انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا
تحققته ينفعك في هذا المقام فان قيل اعترضكم الثاني عن اضله ساقط لان مبناه
على ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع شرائط التأثير وهو الشئ الثاني

من التردد يندفئ تقرير البرهان وقد ابطالناه هناك قلنا هـ هذا دفع لما ذكرتم
في ابطال هذا الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تأثير القديم في العالم
على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة
اولا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو
تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر ومع هذا
يجوز تخلفه عن الارادة فان قيل هـ هذا التعلق ان حدث لاعن سبب لازم
امكان وجود العالم ايضا لاعن سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار
النقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث بالاختيار فتكون الامور الحاصلة
قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا
ايضا باطل اتفاقا قلنا هـ التعلق ليس امراموجودا بل هو اعتباري عقلي ولا
يلزم تساوي احكام الاعتبارات واحكام الوجودات فلا يلزم من جواز
حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في
الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار
نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه
جواز تخلف الوجود عن علته هذا هـ وقد يقال هـ البداية شهادة بان
كل حادث وجودي كان او اعتباري يحتاج في حدوثه الى سبب يخصصه
بوقت حدوثه وليس بعيد هـ وسيجي في البحث الرابع عشر ان شاء الله
تعالى اتمة هذا الكلام هـ لا يخفى عليك ان معنى الوجه الثاني من الجواب عن
اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لاموجبات بالذات وهم يتكرونها

ويحتاجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم
عليه ليظهر صحة الجواب فيها وهو عمدتها والموثوق به عندهم انه تعالى
لو كان فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يغفلوا ما ان يحتاج
حصوله الى مرجح او لا والاول يستلزم التسلسل لاننا نقل الكلام الى
مرجحه و مرجح مرجحه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن
الصانع تعالى فينسب باب اثبات الصانع واللازم بان باطلان قطعا والجواب
انا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن مرجحه قديم وهو العلم الازلي بترتيب
حكمته ومصلحته على احد اثار العالم فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علته الحاجة
الى المرجح عندنا هو الحدوث لا مجرد الامكان فعليك بيان امتناع تخلف
الاختيار عن مرجحه وامتناع تخلف الفعل عن الاختيار وما ردتتم فيه على
ان قلتم هذا الاختيار ان كان ازل يلزم كون العالم ازايا لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة وان كان حادثا نقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد
عرف مما سبق توجه المنع على الملازمين فلا حاجة الى الاعداء او فختار
انه لا يحتاج الى مرجح وقولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بد اعية
لذنبه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو الحال بالضرورة وهو المراد
بما شئتم من ان الترجيح بلا مرجح باطل والثاني غير مستلزم له ولا لمتنع
آخر بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفي
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حر كاته من غير داعية في كل جزئي

من محقراتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع او عدو مهلك
 فحضر عنده اناء ماء او عن له طريقان متساويان في النجى عما فيه لم يتوقف
 عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى
 هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر
 ولا يعقل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ * ولا يقال * لم تعلق الارادة
 بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعقل
 الايجاب الذاتي * ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما
 يجري فيها التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى
 ان ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او ينساه بعد ذلك
 وارثك ان كل من يتكلم يلاحظ مرجحاني كل حرف يتلفظ به على
 حرف آخر يحصل به ايضا ما قصده من المعنى وفي تمديد كل حرف الى حد
 على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب
 ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان واني له
 هذا ومفرغه دعوى الضرورة الغير المسموعة * ومنها * انهم قالوا لا معنى
 لكون الفاعل مختارا الاموجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره
 مما سمحتموه ارادة واختيارا وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه
 لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شئ منها امتنع
 صدور الاثر عنه لا امتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه فلا يكون
 فاعلا * والجواب * بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب بالاختيار لا يتنافى كونه مختاراً بل يحققه والنزاع انما هو في كونه
 موجبا بالذات اي من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا
 بواسطتها فلا تنازع في التسمية هو ومنها ان المختار لا بد له من القدرة
 ونسبة القدرة الى طرفي المقدور و راي وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا
 بالاختيار للزم جواز كون عدم الشيء اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون
 الوجود ايضا اثره والافات ذلك الاستواء والجواب ان منع النفي المحض
 لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة ولهم ان يقولوا نحن لانكران يكون
 عدم اثر الشيء على الاطلاق بل نكران يكون عدم السابق على وجود المقدور
 اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم ووجهنا ان هذا عدم اذلي واثرا للمختار
 يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون
 الاثر في حال القصد معد وما بعده موجودا وهو معنى الحادث ويجاب
 عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السابق الزماني فلا نسلمه ولا بدله
 من دليل وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به الواقع
 قبل القصد فسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع وان اريد به
 الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على
 الاثر السابق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فهو مسلم
 لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي ازالة اثر المختار ولهم دفع هذا
 الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء والتاثير فيه لا يعقل الا حال عدم
 حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات

وهذا المعنى ضروري لا ينوقف الاعلى تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق الایجاد قصد اعلى وجود المعلول كسبق الایجاد ایجابا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا يفرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد وكذلك القول بان سبق القصد على الایجاد كسبق الایجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيافي وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الوجود ان عند الرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين * فالجواب الثام عن هذا الدليل * ان معنى كون الفاعل مختارا انه يبحث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لانه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اثره بل ان لا يكون اثره * ومنها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكما لا يشاء وجود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انفكاك الوجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان البارئ تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكمالها بالغير الذي هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك * والجواب عن الاول * انا لا نسلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار في كونه كاملا وعدمه نقصانا بل نقول مر كوز في العقل ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالثوب وبمن
يلبسه العريان ايها افضل واحق للحمد والشكر . وعن الثاني . انا لا نسلم
لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم
ترتب الحكمة والمصلحة على فعل الباري تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق
بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله
بالنسبة الى الفاعل لا بد لفهمه من دليل . ومنها . ان العالم قد تم ثبت قدمه
بالدلائل والتقديم لا يصلح ان يكون اثر الاختيار لما من فازم ان يكون صانعه
موجبا بالذات وهو الجواب * رد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض
ذلك والبواقي مبينة في مواضعها * ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال
هنا بالدليل الذي من لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات
فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدور وان الدليل
الثاني والثالث لو تمالدا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا
او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب *

الحجة الثانية على قدم العالم

لهم فيما طريقتان احدهما تحقيقية والاخرى الزامية * اما التحقيقية . فهي
موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول)
التقدم بالعلة وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان
السخونة وان لم تنفك عن النار ابدان لم يمنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة ويمنع ان يقال وجدت
 السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم العلي (الثاني) التقدم
 بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفي في وجوده
 سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين او لا كتقدم سائر العلل
 الناقصة الخارجة (الثالث) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان
 نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم (الرابع) التقدم بالشرف
 كتقدم العالم على الجاهل (الخامس) التقدم بالترتبة بان يكون شيء اقرب الى
 مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتيب الاجناس والانواع
 في الصعود والنزول فان لكل منهما مرتبة في العموم والخصوص
 لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتيب
 الامام والمأموم فانه ممكن ان يتتبع كل منهما الى مكان الآخر فنوا على هذه
 المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين * الاول * ان الزمان قد يم ويلزم
 منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن
 مقدار الحركة المستمرة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع
 واما صدق المازوم فلان الزمان لو كان حادثا بالضرورة يكون عدمه
 مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما
 عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع
 معه وعدم الشيء يمنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان
 فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالته اجلي البداهيات

وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان
لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه
بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حدوثه مستلزما للحال ثبت
قدمه وهو المطلوب * الثاني * ان العالم لو كان حادا لكان صانعه متقدما
عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه
بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر
غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الاتحقيق قبلات متقدمة
متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا
في الوجه الاول * والاعتراض على الوجهين * انها مبنيان على وجود الزمان
وهو غير ثابت وما استدل للتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما
مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان
الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع
المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان
متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى
بعض آخر اولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعلية او بالتبع او بالشرف
وليس تقدمها موقفا على اعتبار مبدأ أو قربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها
فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادا سافطلا الحصر في الخمسة وليس لهم دليل
عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر * وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبة الا ترى انه اذا ابتدئ من
 الماضي كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان
 متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبة لا يتحقق الا باعتبار مبدء كما تبين
 من تفسيره ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم
 بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غالية
 الا مر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار
 ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام
 في التقدم بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا
 السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر
 حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني اولا
 وبذلك ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة
 والعرض لوقوعه في زمان متقدم * وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية
 يتمتع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر لا يمكن ان يكون المتقدم في زمان سابق على زمان
 المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من
 اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء
 الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقضية للانقضاء والتصميم وان كانا من
 غيرهما فلا بد لهما من زمان ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما
 في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها
 قبلية وبعدي لا يتمتع نظر الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب والابن فانما نظرا
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا **ب** ولا ان يكون ذات الاب متقدما
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا **ل** هذا ينقطع السؤال
عن لية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام
على السند الاخص فلا يجديهم ابطاله **ف** فيه نظر **هـ** اما لو افلأنهم اما ان يدعوا
ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضي امتناع اجتماعها يقتضي ايضا ان يكون
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتفوا
بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماع المستلزم للتقدم بعضها الى الاطلاق على
البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون
نعين بعضهم الوجوب كونه متقدما او الآخر لوجوب كونه متاخرا **و** الى من
العكس وحد يث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالانظر
الى مفهومهما لا الى حقيقتيهما **ز** والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان امر
اقتناعي لا برهاني كما استنبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان
الثاني مستاه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضي نظرا الى حقيقتها امتناع
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتناهيات
يقتضي ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث
كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم مقدم تلك الامور وما يلغزم بطلان
محصرهم **ح** فان قيل **هـ** ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لاجزائها بالافعل بل بالفرض

فإذا افترض العقل لها أجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج
قائمة ببعض أجزائها بل هو يعرض له في العقل فإذا تصورنا ماهية الزمان كفاً لذلك
في تصور تقدم بعض أجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف
تصور أجزاء الحركة مثلاً فإنه غير كافٍ في تصور تقدم بعضها على بعض بل
إنما يصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يد لك على ذلك
توقف السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان كما نبهناك عليه فاندفع ما ذكر
إن مماثل تلك الأجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لأن هذا
إنما يلزم إن كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج وأما الأمر المتصل
في حد ذاته الذي هو الزمان إذا عرض له الاتصال الفرضي فإنه يلزم كونه بعض
أجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذاته المتصورة المفروضة
في ماهية هي عدم الاستقرار والاتصال المتجدد * قلنا * هذا الكلام فاسد
من وجوه * الأول * أن مجرد عروض التقدم لبعض أجزاء الزمان في
العقل لا في الخارج لا يوجب أن يكون تصور الزمان بل تصور أجزائه كافياً
في تصور تقدم بعض أجزائه على بعض فضلاً عن كونه كافياً في التصديق
بذلك إذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصورها
ولا في التصديق بثبوتها . الثاني . أن ما ذكره جاز في الحركة إذ يلزم منه أن
يكون ماهيتها أيضاً متصلة في حد ذاتها لأجزاءها بالفعل لأن الزمان والحركة
متطابقان عندهم ولو كان لهما أجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق
فأجزاؤها لا تكون إلا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ما ذكر لكان تصور ماهيتها كافيافي تصور تقدم بعض اجزائها
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء
الحركة الى آخره ويكون قوله يدل على ذلك توقف السؤال معارضا
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا
فان قلت حقيقة الزمان ليست الا التصرم والنقض شيئا شيا على الاتصال
ولاشك انه اذا فرض التصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يمتنع العقل في الحكم
بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم
التصرم وعدم الاستقرار اذ لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فهو ماير
للتصرم والنقض فهو متصرم ومتقضى بواسطة التصرم والنقض واما نفس التصرم
والنقض فهي متصرمة ومنقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان
والحركة وان عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان بذاتها دون اجزاء
الحركة قلت المنع في ما ذكرت ظاهرا اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هي نفس
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذ الزمان معدود
من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره
من الكم ولا صحة للقول به الثالث انه لو سلم ان ما ذكره يجب ان يكون
تصور الزمان كافيافي التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة
في انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الإطلاق ولا يدل
قطعا على تعيين بعضها الا يكون هو المتقدم وبعضها الا يكون هو المتأخر فلا يصح تزييع
اندفاع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم

وبعضها بالتأخر على ما ذكره اولاً لان هذا التماثل يتبقى هذا التخصيص لان
 يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها
 لازم التقدم وبعضها لازم التأخر نظر الى ذواتها فان قلبت فوقعه على
 قوله بذلك على ذلك توقف السؤال الى آخره لا على ما قبله والتفريع عليه
 صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر
 الى ذاته للتقدم وكذا المتأخر قلت يا باه تعليله الاندفاع بقوله لان هذا
 انما يارم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقاً على انه يقال
 المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا
 عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم
 معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له يتوقف
 السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بليته فلا نسلم انه يتوقف عند
 الوصول الى اجزاء الزمان فان تبين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه
 متقدماً وبعضه لوجوب كونه متأخراً ليس مما يعلم بالضرورة فتنبه لغيره سلم
 الى انقضاء برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة واما ثانياً فلا نقول معنى
 كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحداً والمعنى والتقدم والتأخر
 متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احد هاتين المقسمات الى اثنتين
 ايضا وهى في كل قسم متساوية في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى
 التقدم الزماني مثلاً عرف البتة معنى التأخر والمعنى الزماني وبالعكس
 فقولهم في تفسير القبلية الزمانية انها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم

والمأخران اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشيء بما يساويه في
الجلال والخفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه
الاربعة الاخرى مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والمأخر الزمانيين
يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل يكليهما ولا يختص لهما عن ذلك
الا بان يعدلوا الى دعوي ان معنى القلبية والبعدية والمية الزمانيات
ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم يبادر
الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه وتفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال
لهم لا نسلم تبادر خصوص الزماني من التقدم بل ما شمله وتقدم عدم الزمان
على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير
كونهما قديمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين وفي صحة
ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكن الباري
متقدما على العالم بغير العلية وينهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة
معنى حقيقيا وليس يتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان
كان معدوما ثم وجد وما كانت العالم موجودا مع الباري ثم صار معه
وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقة للواقع غاية انا لا نقدر
على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ايهام باعتبار
الزمان فيه كما يومئ به لفظ كان وشم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في ان
معنى التقدم بالقلبية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون
العكس والقاء ايضا مشعر بالتعقب الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد

عبارة بينة لكنه من غير ايهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العنقاء ممكن في نفس الامر واذا استل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العنقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل انصافه بشئ فيه ولا الذهن لانه كذ لك سواء تعلقه ذهني او لا بل سواء وجد الذهن او لا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العنقاء ممتنع في نفس الامر مع كونها حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العنقاء والامر هو العنقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شئ ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضوعين حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان في معنى صحة القول الاول لا يقتضي من الموجودات لاذ اتوا واحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الا ذاتين لانها لا يقتضيان شيئا اخر اصالا بل انه يصرح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انسيا اعتباريا لا امرا محققا موجودا لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامع

تقدّر وجود قبل له محقق هو الزمان وهذا كجوه عن فهم ان يتناهي
 الاجسام من غير ان يكون وراءه هاشي محقق هو خلاه اي بعد لانهاية له
 او ملاء اي شيء شاغل لذلك البعد واذا قيل له ليس وراء العالم شيء لا خلاه
 ولا ملاء اي عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاه نفي محض وعدم صرف
 والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي
 الاجسام الذي هو تناهي العالم فيحكم بان لا خلاه ولا ملاء وراء العالم وان
 الوهم مخفي في حكمه وكما انه مخفي في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا
 وغا جز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخفي في حكمه بان قبل كل
 حادث بعد از ماني او عاجز عن ادراك ماهو الحق فيه واما الطريقة الازامية
 فهي ايضا مبينة على قدم الزمان المستازم لقدم العالم وتقريرها انكم قائلون
 بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض
 مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم
 ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات
 وعالمنا ثلثا قبلها بحيث ينتهي اليها بالف ومائة في دورة فالتكم ما تخيلون
 شيئا من ذلك فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق العالم
 المحقق شيء ولنعتبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهرة واما ان يكون الامكان
 الذي يبتنا وبين بدء العوالم الثلاثة كلها واحدا وهذا باطل بداهة واما ان تكون
 امكانات متغايرة بعضها الزيد وبعضها نقص وبعضها تساوي وهذا هو الحق فان
 حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات

والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين وبدء خلق الاول
منها ضعف ما بين بدء خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق وكلتاها معاً مساوية
لما بين خلق الثاني من المقدرين وبدء خلق المحقق فيكون الامكانات
المذكورة ايضا كذلك ثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون
كميات او مستزمنة للكمية لان الامور المذكورة اولاً وبالذات من
خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدر اذ لا امتداد
الحال في الجسم فثبت انها الزمان او مستزمنة له لان الكم منحصر في الاقسام
الثلاثة فقبل العالم عندكم زمان * والاعتراض عليها * اما اولاً فاننا لانسلم ان
هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبار
الوهمية وما استدلتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمفاوتة انما
تدلان على وجود معروفهما في الخارج لو كان الانصاف بهما في الخارج
وهنا ليس كذلك بل الانصاف بهما ايضا اعتباري وانكم معترفون بان
الامور الوهمية تنصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما
بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص ليسا
اخرين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قائل اما ان يمكن ان تكون
كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع او لا
يمكن * فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على
امتناعه مع اني لخصوكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضا لا نقول بإمكان خلق العالم
قبل الوقت الذي خلق فيه * وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول بلا شبهة
فيكون وراء العالم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فلهو جواب عن هذا
فهو الجواب عما ائتم من وجود الزمان قبل العالم واما ثانيا فان دليلكم على
تقدير تسليم صحته قاصر عن مدعاكم اذ اوردتموه لا يلزم قدم الزمان وهو
لا يدل الا على تقديره على حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه وعلى
حدوث المقدّر قبله بمقادير ولا يلزم من هنا قدمه * فان قلت * نقرر الدليل
هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه
فيه بقدر و آخر و آخر الى غير النهاية والالزام عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ
لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو التقديم
* قلت * لانسلم انهم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العالم الى
غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين
ولا يصير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسمى هذا
عجزا فلا يتم هذا التقرير الزامهم *

❀ الحجة الثالثة ❀

ان امكان وجود العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازيلان ويلزم منه صحة
وجوده و ايجاد في الازل ويلزم منها وجوده في الازل اما الاول فلانه
لا شبهة ولا نزاع في ثبوت امكانها في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته
لا يجوز انفكاكه عنه اصلا والالزام الانقلاب من الامتناع الى الامكان
او بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة * واما الثاني فلان الامكان هو اسواء

الطرفين اى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منها لازم
نظر الى ذاته. واما الثالث فلا نه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة
الوجود وما يتبعه من بئاتر الكالات على الممكنات اذ منة غير متناهية من
الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يابق بشانه. والاعتراض عليها اما
اولا فان الطرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازالة امكان وجود
العالم وابعاده صحة وجوده وابعاده في الازل ان كان متعلقا بالوجود
والايجاد فلا نسلم ذلك اللازم فان ازالة امكان الشئ لا يستلزم صحة وجوده
الازل بل الامر بالعكس فان امكان جميع الخواث ازل ووجودها في
الازل غير صحيح وصحة اليجاد الازل متوقفة على صحة الوجود الازل
وان كان متعلقا بالصحة فاللزم مسلم بل مآل ازالة امكان الشئ وصحة
وجوده الازل واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازل وقدرة الصانع
تعالى عليه حتى يكون عدم ابعاده في الازل تركا للوجود وهذا ما قال
جمهور المحققين ان ازالة الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وبينونة باننا اذا قلنا امكانه ازل فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون
ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
المعنى ظرف لوجوده اى وجوده المستمر الغير المسبوق بعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا هو لا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل منتهيا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من الممتنعات دون الممكنات لان

الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجود ولم يرتض بعض الافاضل
 هذا المسطور في كتب القوم وادعى ان ازالة الامكان مستلزمة لا مكان
 الازلية لكن ما اورد في بيانها ما افاد ما اراد وذلك انه قال امكانه اذا
 كان مستمر ازالا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
 اجزاء الازل فيكون عديم منعه امر مستمر في جميع تلك الاجزاء فاذا
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
 اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل
 منها معاهو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى
 ذاته فازلية الامكان مستلزمة لا مكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول
 مقدّماته غير مسئلة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيث المنع
 ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطوير السابق على ان عدم المنع من
 قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من
 قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان
 لم يناف في احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود
 في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم
 ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز
 هذا اصلا وابتعد من هذا ما ضمه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه
 لو سلم ان ازالة الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء
 الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من اجزاء الازل اهم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازالة امكان المتنافيين يستلزم جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل ومعا ولا يخفى بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره الذي فرع عليه ما زرعه من استلزامه ازالة الامكان لا يمكن الا زلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاغراض الغير القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن ازلي كما ذكرنا مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر ولا مخلص له عنه الابتنكار امكان شيء غير قار. واما ثانيا فلان ما ذكرتم من حديث الجود وزوم ازيلته كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات.

الحجة الرابعة

لهم فيها ايضا طرفتان مبني احداهما اعتبار الامكان الذي الحوادث العالم ومبني الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لها. تقرير الاولى * ان الحادث قبل حدوثة لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا والآخر ان باطلان لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والاعتناع الى الامكان واستحالته ضرورة اذ معنى الوجوب عدم صلاحية العدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منها لا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني لكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقفا عدا فيه فتمين الاول فله قبل حدوثة امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدما لم يتحقق

الاباضيا والعقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره
العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان تقيضه الا امكان وهو عدمي
لصدقه على الممتنع واحد التقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر
وجوديا والازم ارتفاع التقيضين ولانه لو كان عدميا لصدق قولنا
امكان الممكن لا ولا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني
باطل قطعاً فالاول باطل ايضا فلزمه باطل ثم هو ليس امر اطلاقاً بنفسه
سواء كان جوهر اولا لان الاضافة معتبرة فيه لا بعقل بدونها اذ
امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها
لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل
ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها الفاعل فلا شئت
الاقدمه لا قدم العام لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضا
القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادرو الامكان ليس كذلك فليس اياها
ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوى بان يكون حصوله فيه
او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه
متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى
ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لهيولى النطفة قوة كونه انسانا وذلك
المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى
الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضا كالاستعداد اذ انت المتعاقبة
الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى المتعلقة ان

كان نفسا ومحل له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه بالاضافة
الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب
لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المجل لا بد ان يكون قد بما اومتها الى محل
قديم والا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون
هيوولي فثبت قدم الهيوولي وهو قدم العالم ثم الهيوولي لا يمكن تحققها الا مع
صورة ومنها ما هي مقتضية لصورة معينة كما هي معينة في مواضعها فثبت
قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم
لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا * هذا تقرير الخجة على الطريقة
الاولى * هو الاعتراض عليه من وجوه * الاول * انا انسلم ان الامكان
وجودي اى موجود في الخارج وما ذكرتم في بيانه من الوجوه كلها
فاسدة انا اولافلانها مقوضة بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع
اضرا بوجوده ياقيناق الكلام فيه بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون
المتشع كشر يك الباري متعاق قديم يكون امتناعه خلافيه ولا شك في بطلانه
واما ثانيا فلان قولكم في الاول من الادلة على ان الامكان وجودي من
انه لو كان عد ميا لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عد ميا
لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فاللازمة متنوعة فان الاشياء
تتصف بالانوز الاعتبارية العددية في انفسها سواء اعتبرها معتبرا ولا كما ان
اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات
بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا ايضد في الحكم

بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج
وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبيهاك عليه فيما سبق وان
اردتم به انه لو كان عد ميا لم يوجد الا في العقل فاللازمة مسئلة لكن بطلان
الثاني ممنوع وهو ما ذكرتم في بيانه فساد يظهر مما ذكرناه اتقاوا ايضا قولكم
في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عد ميا لزم ان يكون الاخر وجودا
باطلا وقولكم والا لزم ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق
على شئ معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم انلازمة فن العمى والاعى
كلها عدميان مع انه لا يتجاوز شئ عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما
عن الوجود بان لا يكون شئ منهما وجودا فاللازمة مسئلة لكن لا بطلان
هنا فان قولنا الامكان ليس بوجود الا امكان ليس بوجود لا يتضمن
فسادا اطلاقا بخلاف قولنا هذا الشئ ليس بممكن هذا الشئ ليس بلا ممكن
فان بطلانه بدني سواء كان احدهما وجودا ولا وايضا قولكم في الثالث
منه الفرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان
لا امكان الذي هو منصف به امر عدمي ومعنى الثاني انه ليس متصفا
بالامكان والفرق بينهما بين الثاني انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والمتعلق بينه
وبين فاعله اقوى من المتعلق بينه وبين ما يحتاجه منعقا لان فاعله يوجب
وجوده دون ذلك المتعلق فان قيل يحل الحادث ما يقوم به الحادث عند
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يجوز قيام امكانه به قلنا * هذا على تقدير تسليمه لا يتأتى في نفس * فان قيل .
لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطالناه * قلنا .
لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل الثالث . المارضة بان
الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان يشها اي
تعاق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والالزام ان لا يكون الممكن
ممكنا ولو روي هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل
بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن
في نفسه موجودا خارجا لكانه يتعلق بشئ غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك
الشيء يقتضي وجوده في الخارج قبل وجود الحادث * وتوضيح هذا
الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين
وجود بالذات اي كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض
وهو كون الشيء شبيهاً بآخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع بقاء
حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهوى ذات صورة او جسم او بتغير ذاته
وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة
والجسم والهواء بالذات وللجسم والهوى والماء بالعرض فامكانات وجودات
الامور الاربعة المذكورة ولا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة
آخر افيقتضى ان يكون حينئذ موجودا في الخارج والالم يكن ان يحصل لها
اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فاممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا

بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم
والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حاد ثلثا الا لكان
له امكان قبل حدوثه بالمرور لا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا بموضوع دون
آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء منها فثلث هذا
يكون اما ممتنع الوجود او قد يمازى الاول ان كان حاد ثلثا قبل حدوثه يمكن
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ
ذلك الموضوع او المادة موجودا او الالم يكن وجوده فيه او معه فثبت
ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضى ان يكون موجودا قبل حدوث
الحادث ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قد يمازى الاول باطل
فتمين الثاني فيازم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين
* الاول * النقض وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع
مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن
ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم
باطل ضرورة واتفاقا - الثاني - الحل وهو ان الملازمين اعنى قوله في
الاول والالم يكن ان يحصل لها اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والالم يكن
وجوده فيها او معهما منوعان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجود
المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه
ووجودها حينئذ بالفعل ليس بلازم نعم ذلك الامكان منتف بشرط عدم
تلك الاشياء لكن يبين تحقق الشيء بشرط عدم شيء ويبين تحققه في وقت

عدم ذلك الشيء بعينه على ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه
 اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود
 بالمرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه . وتقرير الثانية
 ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه
 من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لازم قديمه لا متناهي يتخلف الملبول
 عن علته النامة فنبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان يتوقف وجوده
 على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فكذلك وان كان حادثا توقف
 بالضرورة على شرط آخر حادث والالم يكن هو حادثا ثم لا ذكر فيتوقف هذا
 الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث
 مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في
 الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل الحال فتعين اثاني ولا بد ان يكون
 لها محل متعاقب بذلك الحادث اذ لو لم يتعاقب بمحل او تعلقت بمحل ليس له
 اختصاص بذلك الحادث لم يكن حدوثه لو اسقطنا اولى من حدوث غيره
 فنبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم
 قدم هذا المحل والامتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط
 محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه والموجود بايجاد فان
 الحيز ان حين ما كانت مادته بصورة النطقة ابعد من الوجود وموجوده
 ابعد من ايجاد منه اذا كانت مادته بصورة المضغة وهو المسمى بالامكان
 الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الامكان الذاتي فانه اعتبار عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل
 حادث متعدد دبل غير متناه دون الذاتي فانه واحد ولانه غير لازم لماهية
 الممكن دون الذاتي فانه لازم لما يمنع الاتكك عنها ولانه حال في مادة
 الحادث لافيه دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم
 الممكنات الموجودة امايد وانها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب
 والاعتراض عليه انه مبنى على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا
 لامتناع او جواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة
 الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الغطاء فيما سبق بما لا مزيد عليه فلا حاجة
 الى الاعداد والذي تذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير
 تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون
 امور اقيمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما
 ذكر من انها مقربة للعللة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربه من الوجود
 على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه بعد وما الا اذا كان هناك
 امر يتعلق وجوده به بان يوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غيرة متناهية
 مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذي يتعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
 تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير
 مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه وما قيل في بيان ذلك من ان القرب
 بالحقبة صفة المحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك المحل فيه على تلك
 المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد هناك الا كثرة الوسائط وقائتها

او طول الزمان التخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع
الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها
وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه
قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشي
من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا
الاستعداد اذ ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد
المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها
بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل فان
قلت * مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثرة الغير القائم به
قلت * قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى واعلم ان الامام
الرازي اورد دليلا على كل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فانه يجب
ان يكون محدثا وقال هذا يرهان عظيم ونكتة جليلة قوية في بيان امتداد
الاثر الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على
قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر * تقرير الدليل * على ما ذكره الامام
انا اذا اسندنا الباقي حال بقاءه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه
كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان
كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل
ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون
المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي * تقرير الآخر * في زيادة تفصيل بوجوه

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه
فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء
لا جائز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى
موجود يوجد. وممكن يكونه وذلك محال لان ايجاد الوجود وتخصيل
الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لاثـر الى المؤثر اما
حال عدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود
مفتقرا الى المؤثر حادثا. وذكرنا في الجواب عنه ان التأثير في الباقي وان
كان قد يملأه وان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيله للحاصل ولا في امر
متجدد لا يتعلق له بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الـ لـبـل تاما فضلا
عن ان يكون قويا. ونحن نقول هذا الجواب لا يفي عـلـا لان ذلك المؤثر
اذا انعطى به اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما انه يقيد دوامه اولا فان كان
الاول فليستين انه في اية حالة يعطى القديم اصل الوجود واعطاؤه البنية
يقتضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيله للحاصل ولا يتصور للقديم
هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة
المستقلة واما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصوله وقد صرح
بهذا بعض هؤلاء المحييين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن
القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذ لم يفتقر في اصل وجوده
الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد
على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

وبالصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاته فتكون
ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فلزم تاثير المؤثر
في القديم لكن هذا الالتزام لا يفيد الحكم هنا لا بالان بحد ذاته المنازعة
منهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها
واقامه بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا يفهم الكلام الاقناعي
والا لزامي منع ان جمهور المالميين وان قالوا بثبوت الصفات القديمة لكن
علة الافتقار الى المؤثر عندهم في الحدوث لا الامكان فقط ومدة عام
حدوث كل ممكن وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا التزام عليهم وانما اشبعنا
الكلام في هذا البحث واستبعتا ذيله لان ما ذكر من مقدمات لا تلهم
اصول لمقاصدهم واساس لقواعدهم وامهات المناهي وعقائدهم دائرة عليه
في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع القطن الناظر في هذا الكتاب نظرا لانصاف
على مواضع الخلل ومواقع الزلل في اصولهم التي هي نلاك طريقهم ومقدار
عقيدتهم ليعرف ان كلام المالميين من جهة المسامحة والمناظرة اقوى من
كلامهم فكيف وهو منصور بالينة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال
الانبياء المقطوع بمجبتها بشهادة المعجزات البينة والآيات السنية التي لا تبقى
منها شبهة لمن له ذكاء في التعمية وصفاء في الرؤية فليوازن الطالب
الحق بين كلامي الفريتين بمقيار النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فليطالب
خصوم المالميين بمؤيد مثل مؤيد ثم ومستند قويب من مستندهم وانى لهم
هذا والله المؤيد والمساعد

المبحث الثاني

(أبدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في
ازليته فان القولين في ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون يلزم ابديته
والمليون بعدم لزومها لا يلزم عدمها بل هم يجوزون ابديته ويقول جمهورهم
بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر
واما القولان في ازليته فاحص من التقيضين اذ الفلاسفة قائلون يلزمها
والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء * الكرامية وان قالوا يجدوث الاجسام
قائلون بانها ابدية يتمتع فناؤها وهذا بظاها مناف لما ذكره حجة الاسلام
من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة اليجاد فيصيرها
الموجود موجودا ويحدث في ذاته صفة الاعداء فيصيرها المعدوم معدوما
الا ان يقال انهم افتروا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المقولين قول فرقة
منهم * ثم حججهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لو تماثلتا على ابديته اما
الثانية فبان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة الملزوم فلان
الزمان لو فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيه البعد القبلي الى
آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم اما ان يفنى معه صانعه وهو باطل
بالانفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات
واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم ازم ترك الجود من الجواد المطلق ازمة
غير متناهية وهو لا يليق بشانه * وفي هذا نظره لانه لا يلزم من فناء العالم
ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فائه ذلك فان

قلت لو اوجد بدله لم يزن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى الله تعالى
كما ذكر المراد ببقاء العالم الذي يحكم باعتناعه فناؤه بالكلية والافلازاع
في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار قلب مدعاهم
ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحيث يذير ما ذكره وكذا الحجة
الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتي
واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلاذ لا تعلق له ببقاء العالم
وامتناع فناؤه. واما الحجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا اقرت بوجه غير
ما قررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقريرا اتها في الاحكام ووجوه
الاعتراض على الجميع المذكورة قد علت فلا حاجة الى الاعادة وانما لذكر
لهم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه الاول ما نقل عن
جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعكاس لظهر فيها ذبول في المدد
المدبدة والارض التي بها تعرف مقادير الاجرام العلوية تدل على ان
مقدارها منذ آلاف سنين فلما تدل في هذه الاماد الطويلة دل على
انها لا تنفسد والاعتراض عليه ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد
الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطيه فهو
على تقدير ثبوتها لا يدل الاعلى عدم وقوع الفساد الاعلى امتناعه اذ لا شبهة
في ان الرصد لا يدل الاعلى وقوعه اولا وقوعه لاعلى وجوبه وامتناعه
ولهذا اقال قيل على انها لا تنفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع
فسادها فدل عليه لا يتم لان حاصله قياس شرطي استثنائي من متصلة واستثناء

نقيض تأليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد له بلى لكنها لم تبدل وفي مثله
 شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزم ما لتأليها فهذا المقدم غير صحيح
 اي غير صالح لان يكون مقدا ما ذ فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول
 او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له
 ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر
 له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له النمو مدة مسددة
 ثم يبتدي فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زماننا مددا فاذا قرب فسادها
 شرعت في الذبول ولو سلم فلعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة
 ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض
 اكثر من مائة وسنين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة
 القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد
 ليست على سبيل التحقق بل على وجه التقريب فان قال قائل نحن لانستدل
 على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين على
 الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء وذلك لان الذبول لا يكون الا
 بانقصاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك الجزء
 عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر فمع انتقال شيء الى حيزه يلزم الحركة
 المستقيمة للمتقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو محال مطلقا قلنا
 لانسلم امتناع شيء منها مطلقا ولا في الفلكيات وادلتها من بقاء كواكب في موضعه
 الوجه الثاني انهم قالوا العالم لا يتعدم لانه لا يعقل بسبب معدمه واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الاعدام من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان
لا يستند الى قديم والاتسلسلت الاسباب واذ استند الى قديم فلا يجوز ان
يكون موجبا بالذات لهذا العدم والاحتمال الوجود وقد فرض موجودا
فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت
فقد تغير القديم وهو محال والاف يكون القديم و ارادته على نعمت واحد
والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال
للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوي من
ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة و اقل درجات اثر الفاعل ان يكون له
وجود و عدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا
بالذات او مختارا والجواب عن الاشكال الاول قد علم مما بينا سابقا من
امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل
باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه
الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء
كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نفى بالاثرا الا هذا
* فان قالوا * السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما
لا احتياج الى الفاعل * فانا قائلون * بطروا الاعدام على الجواهر العنصرية
واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها فإذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه بالضرورة فطرو
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير
قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة
مثلا بسبب اعدامها الخارجية على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها
كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فإذا انتهت تلك الجملة بمقتضى
ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتأتى مثل هذا في بقاء العالم لان
تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان
وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود
شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذا رجعه
الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم
وهذا معنى تأثير المؤثر فيه وكونه اثره سواء كان ذلك الشيء موجبا
لذاته لذاتك الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح
ان يكون من شيء بوجهه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا
ان يكون من شيء بوجهه لا اياه للمقل عن الثاني كما لا اياه له عن الاول
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذ انتم اعتبرتم بوقوع
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك
الوقوع بشيء هو منه ولم اقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون
الاول لا بد له من بيان واذ انتم قلتم علة الاحياج الى المرجح هي مجرد
الامكان لزمكم كون العدم لازما للممكن ايضا اثر المؤثر وان ايتتم اطلاق

الاثر والمؤثر والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس
 الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق والمعاني ولوسلم
 ان العدم لا يصلح ان يكون اثر للفاعل فليكن فناء العالم ايضا بزوال
 شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور او التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك
 لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاؤه
 لبقائه وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد
 من تلك الجملة لالبقاء اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها اياها
 كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها يبقى المحل لتحقيق
 شرطه فيبقى العالم فاذا انتهت الجملة في العالم لانقضاء شرط بقائه ففنى العالم
 * الوجه الثالث * ان ثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فناءه كالحجة
 الاولى وكطريقة الامكان الاستعدادي على ما مر ثم يقال اذ ثبت قدمه
 امتنع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه
 وان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته د فعلا لتسلسل
 ولا يجوز ان يكون فاعله مختارا لما مر من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار
 فيكون موجبا بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط يلزم من عدمه عدم الواجب
 وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط
 قديما بالظهور امتناع توقف القديم على الحادث فننقل الكلام الى هذا
 الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط اول او لا بشرط حتى ينتهي
 الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا الا لازم فلزومه محال فلزوم هذا
الملزوم وهو انتفاء القديم المقروض او لامحال وهو المطلوب والجواب عنه
بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما ينشأ سابقا من وجوه فساد
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد

المبحث الثالث

(بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا) العقلاء
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم
مفعوله ومصنوعه لكن المليون يريدون باللفظين معناهما الحقيقي اللغوي
اذ معنى الفعل والصنع وسائر صيغ الافعال المنعقدة موضوعات في اللغة
لايجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيازم
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به
كأمر واما الفلاس فيطلقون هذه الالفاظ لا بالحقيقة لانهم لا يثبتون
لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق
الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه ويجعلونه بمنزلة الجمادات
التي تحدث عنها الآثار لا بقصد واختيار كالسخوة عن النار كالرطوبة
عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع على
غير المرید والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا اما خطاه
او مجاز بطريق الاستعارة مبنى على تشبيه العلة بالفاعل والمعلول بالمفعول
في ترتب الثاني فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعني

اطلاق الفاعل والصانع على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على المعلوم
 فان قيل ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح
 والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع لنا قضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 لا بالاختياره يكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 بالاختيار واللازمان باطلان فكذا ملزمهما فهم وجنس يشمل ماهو بالارادة وماهو
 بالطبع قلناه لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني
 مطلق الابداء اعم من ان يكون بالاختيار او لا والمجاز في الكلام باب واسع
 وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفل ويطلب الوقوع في المركز
 قال الله تعالى فوجد فيها جدارا يريد ان يتقض والا ارادة والمطلب
 لا يتصور ان الامن له العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان
 المراد به التاميس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المنفاد
 لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام
 فان قيل استعمال لفظ الفعل وضيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر

وعيان قال الله كونا فكانا * فعولان بالابدان ما يفعل الجمر

وجاء في كلامهم ثوقوا اول البزد وآخره فانه يفعل بايد انكم ما يفعل
 باشجاركم وقيل اغتموا ببرد الربيع فانه يفعل بايد انكم ما يفعل باشجاركم
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا

كثير في العرف والاضل في الاطلاق الحقيقة تحمل هذا كله على المجاز
بلاد ليل غير مقبول قلنا نعم لو كان بغير دليل وهنا الدلائل متحققة مثل
نصر يح ائمة العربية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء
الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل
ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة
مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه
الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعمله الشخص المستعمل للسكين
وكذا في غيره واما ما استدل به على ان الفعل عام في الارادى وغيره
من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شىء فقط ففساده بين لان
الاحداث ايضا مما هو مختص عند هم بالارادى فان قيل نحن وان
لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات
والشروط فان معنى الفعل التأثير والشروط ليس لها تأثير في الشروط
قلنا ان اردتم بالتاثير ايجاد الاثر بالاختيار فمرحبا بالوفاق وان اردتم به
معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشىء دون بعض حتى تسموا الاول
فاعلا والثانى آلة او شرطا او اى شىء شئتم فهذا المعنى غير بين فبينوه حتى
نتكلم فيه فاننا لانجد فرقا بين حصول السخوة في جرم النار وبين حصولها
في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق
بان الاولى لا يمكن انفكاكها عن الثانية غير مجد اذا نتم لا تشرطون في الفاعل
استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزام بعض الشروط له فان قيل نحن ايضا

لا نفرق بينهما ولا نقول ان النار فاعلة لسخونتها لا بطريق المساهلة بل نقول فاعل
كل الحوادث الغضبية هو المبدأ الفياض . قلنا . فننقل نحن الى مطالبكم
بالفرق بين المبدأ الفياض على زعمكم وبين النار وانه لم قائم ان الاول
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونتها دون المبدأ وتوقف
السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدأ . فان قيل . الفرق ان للمبدأ
شعورا بالسخونة دون النار قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه
وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعورها والافا الفرق
بينه وبين المبدأ او ما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير هو استتباع
المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون
وجود المؤثر لا يغني من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل تامة
كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان
كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والافا فان كان
المزاد بالا استتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير
مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا يتعدم في النار
بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يشبّهون الارادة لله تعالى حيث
اقل شئهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وصدق الشرطية لا يقضى وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائمة
اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق . قلنا . هذا المنقول
 عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده
 وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرعية
 الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوامها مع صحة وقوع تقيضها فهذا
 مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم
 وقوعه منه وان اريد دوامها مع امتناع تقيضها فليس هناك حقيقة
 الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون
 حادثا في العالم عندهم قد يم فليس هذا المنقول عنهم الاتمويها وتليساوا خلافا
 للصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالها
 الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه
 اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار بل لجزء
 واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل
 اليها اثره فانظر كيف يعزلون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته
 تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في
 كيفية وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته
 عقل اي ممكن غير متحيز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسدية
 ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان وانفس ناطقة اي ممكن غير متحيز ولا حال
 فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسدية وجسم يتصرف فيه تلك النفس
 وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل

ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثواب
 وصد ر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك
 السابع وهو فلك اعلى السيارات اعني فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر
 الى عقل تسع فصد ر منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك
 الاول وهو فلك اسفل السيارات اعني فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال
 والمبدء الفياض لتحريكها الارادية لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لمقصان
 صور العنصریات ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات
 تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى
 ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز
 ان يصد ر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبارا به
 او آلات او قوابل فلا يصد ر عن المبدأ الاول الامعول واحد وهو العقل
 الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات
 ثلاث بعضها اشرف من بعض والا ليقى ان يصد ر من الاشرف الاشرف
 فصد ر عنه بجهة تعقله مبدئه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة امكانه
 جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة واعلم ان
 كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل
 موثوق به فتأرارة يعملون العقل الاول ذاجات ثلاث لكن بعضهم يشيرون
 الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده
 وامكانه ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يحملون العقل الاول ذاجهة والصادر رعينه اثنين لكن منهم من
يقول الجهتان وجوده و امكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما عقله وجوده وعقله امكانه والصادر
كما ذكر وهكذا اكل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجهات
اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وعقله لذلك الغير ولا ينبغي على الناظر
خبطهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد
من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكره شيئا يعنده وما استدلو اعلى ان ليس
لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما استقف عليه لا يمتلى الوحدة
بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلو اعليه بوجوبه
نذكر هنا ما هو عمدتها لبتين لك انهم على اى شئ يبنون مثل هذا المثار به
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيان لكان
مصدر الكل منهما ومصدر ريته لهذا غير مصدر ريته لذلك وانه يعقل كل
منهما بدون تعقل الآخر فلزم التعدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع
ان المصدر ريتين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان
مغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما اخلة
فيه لزم التركب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما
خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فنقل الكلام الى مصدر رتي
المصدر ريتين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تال الشوطين
او التسلسل وان كانت احدهما عينا فالأخرى ان كانت اخلة لزم التركيب

وان كانت خارجة لزوم احد الامور الثلاثة وان كانت احدهما داخلية
والاخرى خارجة لزوم التركيب مع احد المحالين الآخرين واما اذا كان المصدر
واحد قصد رتبة عين الفاعل فلا يلزم شيء من الحالات. والاعتراض
عليه ان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا يتأني
تعدد ها الوحدة الحقيقية وحيدتها. فختارنا انها خارجتان وليس لها
صدور من فاعل ومصدر رتبة حتى ننقل الكلام الى مصدر ربيتهما فلا يلزم
شيء من الحالات. فان قيل الخلف لازم لان المصدرية ولو كانت امرا
اعتباريا بانها في الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية
كما ذكرنا. قلنا: المنافي لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية والاعلمية وهي المرادة بالاخبارات المنفية في تفسير الوحدة
والالا هو وجد واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ والاول متصف بتقدمه بالذات
على العالم ومعينه بالزمان له عند هم وتقدمه عليه مطلقا عندنا والتقدم هو المعينة
وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا
عرض الى غير ذلك. فان قيل: الاضافات والصلوب لا تعرض للواحد
الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تفعلها الا بعد تعقل
مضاف ومضاف اليه. وعلوبه وعلوب عنه لا يمكن في تفعلها تعقل احد
المضافين وتعقل العلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد
حقيقي مضافا الى اشياء لو مشلوبة عنه اشياء بل باعتبارات وجهات متعددة
بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها مظاهرها الظاهر الاضافي حتى يمنع

حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة
ولاشك ان هذه الحيشة حاصله له في ذاته قبل ان يتعقله عاقل فضلا عن
ان يتعقل معه شيئا آخر قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصله له بحسب
ذاته سواء تعقله عاقل او لا والالم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات
والسلوب للزوم ارتفاع التقييد عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فليكن
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فان قيل . لا يصح هذا في
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه انصاف المبدء بصفات حقيقية وهو باطل
عندنا . قلنا . لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه انصافه
بالصفات الحقيقية فهذا يران على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون
للفاعل مع اثره قبل ايجاد له خصوصية ليست له مع غيره والالم يكن
ايجاد له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد و احدا
يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وامان كان متعدد
فيلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا
غير خصوصيته مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصية ان
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها
لها خصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره والالم يكن واحد حقيقيا ومراذنا
بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل

مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا وبالحصوصية جزئية
معيّنة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي
وبالحصوصية نطاق الحصوصية التي يترتب عليها حصّة ضد ورا الاثر عن
الفاعل فلا نسلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين
يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ماسواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداة
غير منسوخة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما
خصوصية وبحسب امر ماضي او اعتباري خصوصية مع الآخر فان قيل
لانه لا يجوز ان يكون ما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئه وجود
الاثر قلنا ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود وانما ان يكون
له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطها فلا امتناع فيه فان وجود
الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المنع الا ترى ان
الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها باسم اعتباري فله ليس
بما تحقق في الخارج وانما المتحقق فيه له تلك الخصوصية واليس من شيئينكم
من يجعل امكانات المعلوم الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة
صدور ذلك وانفس منه والامكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل
هما اعتباريان عقليان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع
اخذها خصوصية باعتبار صدورها هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية
اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع
شيئين خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود

آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى
 بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط و سائر الموجودات صادرة
 عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور
 الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
 مقالاتهم واسندوا معلولا الى ما يلبه كما يسندون الى العلل الاتفاقية والعرضية
 والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما يسوه و بنوا عليه مساثلهم
 * وفيه نظر * لان استنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى
 عندهم بالمبدأ الفياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات
 الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من
 ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى
 توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول
 بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجادها
 وايضا انهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيتين من الواحد احدهما بحسب ذاته
 والاخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 والتكلفات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كلها ضائعا محض من ترتيب
 ثمة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يشتبوا مطلوبا بانه يلزم من
 انتفاء صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا وينتأني حينئذ
 لخصوصهم ان يلزموا بانه لا استحالة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والاخر
 باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم يصدر والكل منه تعالى اولى واقرب

بالحمل على المساهلة والتجاوز من قولهم يصدر والبعض عن غيره * الثاني *
من وجهي الاستدلال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره
بطريقتين * الاول * انه لو صدر عنه (أ) و (ب) لكان مصدرا (أ) ولما ليس
(أ) اذ (ب) ليس (أ) وكذا اذا كان مصدرا (ب) ولما ليس (ب) اذ (أ) ليس (ب)
وانه تناقض وفساد هذا ظاهر اذ من البين ان نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ)
لا صدور (ب) كان يقال صدر من النار التسخين واللاتسخين الذي هو التخييف
فانه ليس فيه تناقض وتافو اما التناقض اذ قبل صدر منها التسخين ولم يصدر
منها التسخين * الثاني * يقال لو صدر عن الواحد (أ) و (ب) من جهة واحدة
صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من الجهة الواحدة وانه محال اما
صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو
غير (أ) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة وصدق انه
صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا
التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تلميذه بهمنيار حين
طلب منه البرهان على هذا المطلوب * والاعتراض عليه * ان الشرطية اعني
قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه
من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس
(أ) من تلك الجهة وهذا ليس نقبضا لقولنا صدر عنه (أ) من تلك الجهة ولا مسلم
الاستلزام لقصد آخر ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان النقيضين
مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان قبست

احدهما بالضرورة مع صدقها قال الامام الرازي العجب ممن يفنى عمره
في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض
عن استماعها حتى وقبح في غلط بضحك منه الصبيان قال شارح
الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الاشياء واحد اقربا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لا غفاله معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالفرض مما
يورد في صورة الاستدلال التنبيه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد
عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من
الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربيه من الوضوح بل في كونه في غاية
الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد
بوجه من الوجوه ولو بعد القوا بل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لقوا
من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شيء من الاشياء لا في
الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية
فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي
الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل واسليم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر
عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بينها ولا نله ذاتا وجودا
ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلوم الاول جهات تعدد الفاعلية

ولم يصبر هنا * فان قيل * وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه
دون وجود العلول الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم تحصل ثمة
* قلنا * مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل
الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين
ذات الواجب انما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه
لا يخفى ان قولهم ان الالهي ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام
خطائي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلمية والعجب من ذلك
الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما يبرروا في هذه المسئلة لعدم
تعمقهم في الاسرار الحكيمة وهو تعمق فيها وتخلص وتخلص عن ورطة
هذه الخيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استند
مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب
الاتم اتم وجودا من المسبب الانقاص وجب استناده الى السبب الاتم
لان العلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علي وله
نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان اقولم الاشرف يتبع الاشرف
مقدمة خطائية وتعجب من ابي علي حيث استعملها في هذا المطلوب وفيه
مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسببين الاتم والانقاص
ذاتي السببين الموجدين فليس هناك سببان موجدان متغايران بالذات
حتى يكون احدهما اتم والآخر انقاص وجودا بل الموجد هو العقل الاول
كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول اسقطه كما ادعاه هو وان اراد بهما ماله دخل

في السببية في الجملة فلا نسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة
 بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معد ات فهو انقص وجودا من معداته
 بعيد كيف والاسباب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لهما اصلا
 * فان قيل * المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية
 اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها * قلنا * هذا اعتبار وهمي محض
 فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير
 اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا
 المعنى في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى
 وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول
 في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا
 المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به
 ولا بما يستلزمه والعري ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر
 المتأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوه من الفساد ولهذا
 من كان دابة الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا
 بورود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للعق النظر عن جميع
 ما قررناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف حصروا جهات
 تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير وجودا
 منه وتعقلا لذاته وتعقلا لفاعله وتعقلا لمعلولاته الى غير ذلك ثم كيف
 صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية لعقل الثاني اشياء كثيرة

جدا وهي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصد
 منها الف ومثتان وهذا خلف وما صدر عما بعده الى العقل العاشر
 مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر وعشيرة وكذا صدر عن
 العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس
 فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ الصنادرة عن
 العقول الثلاثة على زعمهم اكثر يجزء واحد من فلك الشمس الصادر
 عن العقل السادس لان كلامها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس
 وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال
 ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان يتضح له ان ما وردوه
 في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها الهون المطالب لكان او هن من نسج
 العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهوباء السموات والارضين
 وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفصيص
 عن الاشكالات الموردة عليهم لطلال الكلام لتشتت المرام والحق ان
 التصدي للاطلاع على كنهه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة ضامرة
 لا يبدو ساحلها ولا ينجود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان
 لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل او يقن من براهين العقل والله الهادي
 واليه النهايات ومنه المبادى *

المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم *

اعلم ان الملمين لما قالوا اسدوث العالم لزم لزوما يتنا احتياجه الى

صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج كل حادث الى موجود يوجد لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للخيوات العجم ايضا الدهرية يقولون بقدم العالم وباستغنائاه عن الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجود الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استواءه في الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجع احد المتساويين على الآخر بلا مرجع محال بداهة فوجود العالم محتاج الى مرجع له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غير منته الى واجب ولا يلزم التسلسل ولا ممتعا وهو ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المطلوب * والا عراض عليهم * ان احتياج الممكن ولو كان قد يما فرضا الى ما يرجع به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا وفعل الوجود واقادته يقتضي البتة وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل ولا يتصور هذا في القديم . فان قيل . نحن تجوز كما في اطلاق الفاعل والصانع ومرادنا بهما على لا يمكن وجود العالم بدون وجودها * قلنا * يلزمكم جواز عدم انتهائها الى علة واجبة الوجود لذاتها لان تجوز كم لوجود وجودات متعاقبة الى غير النهاية مسننزم لجواز عدم انتهائها الى الواجب مع كون كل منها علة لآخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها كترتب افراد العلية فاذا اجاز ان لا تنتهي اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لاجز قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجوز عدم انتهائها افراد العلية الى

علية لاعلية قبلها فان الله لا ئل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان
تمت دلت على استحالة مطلقا سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود او لا
وسواء كانت مرتبة او لا كما ييناقي او ائل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم
جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز
صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا
فان قيل ه لناد ليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل
ماسواها بل على اضل المدعى اعنى ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها تقريره
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة
من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة
اذ المفروض عدم تهاى العلبة بين تلك الموجودات فلو كان منها ما هو
محتاج الى العلة لتناهى العلية هذا خلف والحاج الى العلة ممكن قطعاً واما
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ في محتاجة الى اجزائها
والحاج الى شئ اى شئ كان ممكن سيما اذ كان المحتاج اليه ممكنات ممكنات
غير متناهية وموجوده لان جميع اجزائها موجوده اذ هي ليست الاعللا
ومملولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل
الابتناء من جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها
شريك في ذلك اليجاد خارج عنها اصلاً اذ لا بد اكل ممكن في وجوده منها
فعاليتها اما نفسها وهو ضروري البطالان وينب عليه بان العلة الموجودة للشئ
يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه

استدل

واما جزء هاء فاما كل جزء وهو باطل لانه لا شيء من الاجزاء كافيا في وجود
السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارده العلة المستقلة على معلول
واحد بالشخص اعني بمجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الموجد المستقل للركب الذي هو كل جزء من ممكن لا بد ان
يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشيء من اجزائه موجد آخر لا يحتاج
الركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجد امستقلا فيتوارد كل الاجزاء
بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعله
لما يمتنع لا يخفى استحالة واما جزء واحد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا
في القسم السابق ولان علة او لي يكونها علة المجموع لان اتحادها لاجزاء
المجموع اكثر وهو اما خارجة عنها وهذا ايضا باطل لانه لا يتخلو اما ان يوجد
جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتخلو اما ان
يكون لذ لك الجزء علة في السلسلة فيلزم تواردها العلتين المستقلتين على معلول
واحد او لا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في
السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير يلزم تنهايتها وهذا الجزء
صار طرفا لها واما الثاني فلان المستقل موجد للركب مطلقا لا بد ان يكون
موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدون موجد للركب بدون موجد
لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجد له واذا استحال كل واحد
من اقسام الشيء استحال ذلك الشيء فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة
علة موجدة واذا استحال ان يكون الشيء مستحالة هي لاستحالة المزموم

بإستحالة اللازم وإستحالتها هي المطلوب الاول واذا استحالته هي لازم إنتهاء
سلسلة عليّة اجزاء العالم الى غير ممكن ولا يخفى انه لا يجوز ان يكون متناقضين
ان يكون واجبا بذاته فثبت ان يوجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب
الثاني الذي هو الغاية قلنا مجموع الاشياء ليس الانفس تلك الاشياء فلا
يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري وبوضوح
النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلومات
كالعقل الاول والثاني والثالث مثلاً او كالعقل الاول والنفوس الاولى
والفلك الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكان علل
تلك الاشياء الاربعة في كل منهما المبدأ الاول والعقل الاول والعقل
الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل
الان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية
وغير متناهية في السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حل اجزائها
فان قيل هـ هذا كلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة
وبنا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم
فعلى المعترض ان يقدم اما في الحصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل
وليس في هذا الكلام شيء من ذلك قلنا هـ هذا نقض اجمالي للدليل بانه
مصادم للضرورة فهو غير تام بجميع مقدماته وتهميد لان بتضع ما ذكر
بعد هـ وتفصيله اننا نختار ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل
المأمول الاخير الذي هو ليس ^{بشيء} وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

المتناهي

وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة • اما الاول فلان
 هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلوم الاخير قطعا
 فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها الاخير • واما الثاني فلان
 قولكم الموجد المستقل للركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه • ان
 اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم
 المتخلف المعلوم عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك
 فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب
 وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة او لا فلي الاول يلزم تخلف
 المعلوم وهو المركب والجزء الآخر عن علمها المستقيمة وعلى الثاني يلزم
 تقدم المعلوم وهو الجزء الاول على العلة • وان اردتم انه يجب ان يكون
 هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجد الكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد
 المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئه الآخر لا غير وكذا في
 المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اثنى
 مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخل في المجموع الاول الذي هو علة
 السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو
 المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالاستقلال موجد
 بكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخرى ليس فيه توارد
 علتين لاعلى السلسلة ولا على شيء من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه
 الثالث فتأمل • واما الرابع فلان ما ذكره ^{الذي} لوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانها مد فوع بان الجزء الذي اخترناه للعلية متعين لها اذ هو المستقل بايجاد
السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل
في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجدة لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك
السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعاه ووجه اندفاعه ما بيناه
من انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجد الكل جزء منه بل
يجوز ان يكون موجدا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده ما قال في موضع آخر
من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع
ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بها وهو تمليل الشيء
بنفسه مع انه لو تصور هذا الزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير
لم تحتاج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها الواجب كما هو المدعى
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا او يلزم مما ذكره ان يكون اجزاء
المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجد المستقل لان المعلول
لا يجب بدونه او ليس كذلك * وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال
علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان
الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة
علة فيها فلم تكن الجملة الماخوذ ^{بها} بهذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة

غير عال الافراد ولا استحالة في تعلق تعليق الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان
يعمل اشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة
اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها
بما قبلها وانما المستحيل تعليل شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه
لانه صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره
التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة قابل ما هو الداعل فيها و مراده بكل
واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعمل اشياء كل واحد بما قبله في
الترتيب الطبيعي المجموعات الواقعة في السلسلة من تانها ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المراحل الثلاثة كذا
وعينها على الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد
بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة الاول والثالث
لثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيره لا المجموعات
والخاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك
الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان
كل واحد منها موجود ممكن وكان الممكن الموجود محتاج الى علة موجودة
كافية في ايجادها كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية
في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة
هي داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لكل جميع تلك المراحل الموجودة
للاحاد وحسب نقول جميع تلك العلل هي الدخيلة موجودة للسلسلة باسرها

اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معيناً او مركباً من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك القاضل كثر هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره ترد يدافيعها وذلك انه بعد ما حكم بضرورة ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد كل واحدة منها داخلة في السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا يخفاء في فهمه اذ لا احتمال ولا توهم للخروج والتردد يدبني ان يكون بين اشياء يكون لكل منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل ثم ان ههنا شيئاً آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتبهة الى الواجب فان محصله جارقه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات تفاوتاً وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتبهة الى الواجب لحصلت سلسلة كل جزء منها علة لا غير استدل بانه يان الملازمة الثانية

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاؤه هو المحتاج الى الغير
 سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في ايجانها ولا يعقل
 ان تكون علتها غير جميع علل اجزائها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس
 السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر
 واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا
 من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف يمكن جزء منها ولا ان من اجزائها
 طليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه
 يلزم توارده العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة
 وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من
 الاجزاء الممكنة علة لنفسه وعلته الممكنة او لعلته الممكنات وان كانت بعضها
 معيناً من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل
 ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اول منه بان تكون
 علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلته ايضا
 وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة
 وكل واحد من اجزائها واما الثالث فالظاهر والخلف اذ لا ينصorian تكون جملة
 من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا تعدد
 الواجب وايضا لا بد ان يكون موجود الجزء منها فان كان جزءها الاول
 لزم امكان الواجب وان كانت جزءا آخر فما ان يكون لذلك الجزء
 علة في السلسلة ولزم توارده العلتين في المعلول واحد واما ان لا تكون

له علة فيها يلزم الخلف من جهة ان المفروض ان اكل جزء من الاجزاء
 الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب
 الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب
 والخلف فاللزام وارد عليهم اذ هم قائلون بترتب العلة المنتهية الى الواجب
 ويموزايراد النقض الاجمالي على استدلالهم هذا بوجه آخر الزامى ايضا
 وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لا يصدر
 من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل
 قطعا او يصدر عنه اثنان وهذا باطل بزعمكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه
 واحد لكان مجموع هو الواجب ومطلوب وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر
 فهو محتاج الى موجود مستقل فهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج
 عنه والتقسيم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج
 ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجدا لجزء من
 المجموع لما ذكر فان كان جزءه الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء
 الاخر لزم توارده العلتين عليه وان كان ممكنا فلوجه الاخير من الوجهين
 المذكورين على تقدير نقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلة
 الخارجة حتى تتسلسل العلة واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء
 الصادر فبانه اولي بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان
 الواجب لزم صدوره اثنين منه اعني الصادر المفروض اولا والمجموع
 ففي ما عدا الاخير من المحتملا ^{استدلال} امتناع صدوره شيء من الواجب على

تقدّر صدق بعض من مقدمات الدليل وفي الأخير لازم صدور
 الاثنين منه فلم جميع المقدمات يستلزم احد الامرين وهو المطلوب * فان قيل
 لا لازم غير وارده عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب
 بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شي * وباعتبار
 صدور هذا الشيء منه يصدر المجموع * قلنا * اعتبار الشيء معه عين اعتبار
 المجموع فلا يتحقق هنا امر ان احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور
 الآخر والاثباتي في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر
 اظهر من هذا فلا تبقى لادعاهم هذا فائدة فيعود الالتزام عليهم بكلامهم
 وليس المطلوب هنا الا هذا * فان قيل * الممكن والمحتاج الى العلة في نفس
 الامر هنا شي * واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس
 بعد صدوره عن علته شي آخر محتاج الى علة غير علته واحتياج
 غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار
 لا يلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون
 احتياجا لهما متغايرين بالذات وليس كذلك * قلنا * هذا لا يعد لكنه
 عليكم لاكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن
 علته لا يبقى في نفس الامر شي آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض
 عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علته فنلتزم نحن
 ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم
 عن اصله ساقط *

❖ البحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اي نفي الكثرة عنه ❖
 الكثرة في الاشياء تتحقق ❖ اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان
 كثرة اي له افراد متعددة ❖ او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون
 ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل ❖ او بحسب الاجزاء الخارجية بان
 تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء ❖ اما تمايزه في الوضع
 كتركب الاجسام من الميولي والصورة على زعم الفلاسفة ❖ واما
 بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين ❖ اما ان تكون ماهية وجود
 عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور
 ❖ واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها
 الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما
 المليون فيشتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما استقع الاشارة اليه في اثنا
 المباحث ان شاء الله تعالى ❖ لتورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب
 الجزئيات في هذا البحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى
 اربعة مباحث اخرى ❖ ويتبني ان نحرر او لا ندعوى فان ههنا مقامات
 والناس فيها مقالات اذ لدلالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتدبير
 العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلافا لما تقدم
 اي الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف
 سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية هي الوجودية
 والحياة والعالية والقادرية لكنهم لا يسمون بوجود هابل بشيئا فاعطوا بسمون

استدل

امثالها هو الاويز عمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذاهبهم في
 هذا موكول الى كتب الكلام فهم المتثبتون في توحيد الله في صفة القديم
 ولهذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة
 قديمة لله تعالى لكنهم احوال تعدد ذات قديمة. واما الفلاسفة فقد بالغوا في
 تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك
 قديمة وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذاهبهم في ذلك. ومن المجوس
 طائفة يسمون الجزائين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس
 والزمان والهيولى والحلاء ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي. واما الایجاد
 وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحدة الله تعالى بهما ولا يشركون به
 شيئا في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات
 مرجدين مخالطين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله
 تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غيره تعالى بخلاف
 الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خالق شي الا مجردا
 واحد اكما عرفت فيما سبق. واما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق
 عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائمون بوجود الهين
 للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى
 بعضهم الاول يزدان والثاني اهر من فلعلهم يرون استحقاق العبادة لهما
 واما الوثنية اى عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سموا عبدة
 الهابناء على تسميتهم اياها آلهة غايه الدعا بهم لما كنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق العبادة وصفات الألوهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله
الحقيقي فلهذا يطعنونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده
تعالى به متفق عليه بين مشبكي الاله سوي الثنوية والمطلوب بالبحث هنا
ما ذكر في اثبات هذا فنقول لم على ذلك ادلة * احدها انه لو وجد واجبان
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا يد من امتياز احد هما
عن الآخر ولا يتصور اثنيته وتعد ديدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منها شيان فيكون مر كبا فيكون ممكنا لما
سبباني فلا يكون واحدا منهما واجبا والمفروض ان كلامهما واجب هذا
خلف * والاعتراض عليه * ان ما سبباني من ان كل مركب ممكن مبني على
تعدد الواجب كما استغف عليه بفعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدى
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا
لها وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لها والاشتراك في العارض لا يوجب
التركيب في المفروض لجواز ان يكون ممنازا عن مشاركة في ذلك العارض
بذاته * فان قيل * لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب
لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته
اما الذات او جزؤها او خارجة عنها والثالث محال والاحتياج الواجب في
وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا
وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا
الاول للزوم الدور لان المعلوم استغف عن علة لا يتحقق وما لم توجد

علته لا يجب هو عنها و ما لم تجب هي بنفسها او بغيرها لا يوجد كما تحقق
 جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب
 هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه
 وهذا توقف الوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب * قلنا * هذا
 انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو ممنوع
 اذ لا معنى للوجوب الذي لا يكون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده
 الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الحشية
 اعتبار محض و اتم ايضا مضر حون متفقون على ان الوجوب والامكان
 والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق
 في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكره ولو سلم فاذ كرم
 معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته
 او جزأ منها اذ لا يتوهم ان يكون امرا امثالها باليكلية والقسمان باطلان
 اما الاول فلو جوه اولها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحتق له
 في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه * وثانيها ان وجوب
 الوجود يحمل على الله تعالى بالاستقراق جملا صحيحا مفيدا ولو كان عين
 لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه
 فيهما واحد * وثالثها انا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية
 ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فالوجه الامور ان
 الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاخير الذي الامر الاعتباري ينشع

ان يكون جزءا من المتحقق سيما الواجب التحقق والازوم التركيب في الواجب
وهو محال كما تصرحون به * وثانيها ان واجب الوجود له تعيين البينة لانه موجود
وكل موجود له تعيين وتميز عما عداه بالضرورة فبسبب تعيينه المخصوص
اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب
في تعيينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكره فكل
ما هو غير وجوب الموجود فهو غير الواجب فيكون ممكنا لا واجبا
هذا خلف وايضا فيشذ لا يخلو اما ان يكون التعيين المخصوص سببا
لوجوب الوجود ولا يكون احدهما سببا للآخر اصلا وكلاهما محال اما الاول
فلا نه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخرا عن اليقين
لوجوب تأخر المسبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدما على كل شيء
لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلا نه
لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعيين المخصوص معلولى علة واحدة
ليحصل بينهما تلازم اولاه على الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه
وتعيينه الى الغير واستحالة بينة وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد
الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعيينه المخصوص وهو محال
ويوجد التعيين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا فان قيل *
لزوم جواز الانفكاك بينهما على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينهما
لزوم بسبب غير كونها معلولى علة واحدة * قلنا * قد تقر في موضعه
ان الزوم بين الشيئين مستلزم الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معا

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق الثاني بجميع محتملاته تعين الاول
وهو ان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فايما وجد وجوب
الوجود وجد التعين المخصوص لا متناع يتخلف المسبب عن سببه
النام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه
ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فسادة في الوجه
الاول فلا حاجة الى الاعداد وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما
صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس
ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فردا المتحقق في الواجب فبكون
الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص وعلى
هذا فقوله فايما وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به
انه ايما وجد وجوب الوجود مطلقا قطعاً وجد التعين فاللزم ممنوع
اذ هذا التعين والوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب وان اراد به انه
ايما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه
لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المطلوب اذ ربما يقال ان
لوجوب الوجود افراداً مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق
الوجوب عليها قولاً ذاتياً او عرضياً وبقتضى حقيقة فرد منها ان يكون
سبباً لهذا التعين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سبباً للتعين
آخر فيموز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع
هذا وليس ايضا ضرورياً وتمسك بعضهم فيه الدعى بما ذكره ابو علي في

الشفاء من ان وجوب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد
 الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما
 محض الوجود فهو في نفسه بلا اختلاف فيه حقيقة وسيجئ في كون الواجب
 محض الوجود في محبت آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المحض ولئن
 تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا
 حاجة منه في هذا المطلوب الى شئ آخر اصلاح ثم ان هذا الوجه في غاية
 السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد في ان سببه اما
 كذا واما كذا مستبعد جدا واثباته وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام
 انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها
 فاذا اعتبر احدهما لا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان
 يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب
 وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا لانه لا معنى
 لكون الشئ معلولا الا ان وجوده وجوب وجوده من غيره فلا يكون
 واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعترض عليه بان
 ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا
 التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك
 اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي
 علة معني يقال ان علة اما كذا واما كذا والا فيميرى مثل هذا في جميع
 الصفات السلبية بان لا يمكن ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان
 يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب
 الوجود و صفاتها بالواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيانته حتى
 تكلم عليه ونحن نقول على نقد بر تسليم صحة التقسيم فختار ان وجوب
 الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما
 اعترف به المستدل مفهوم كلي فجاز ان يكون له فردان واكثر يكون
 بعضها معلولا لشيء وآخر لا آخر نعم معلول هذا بخصوصه لا يجوز ان يكون
 معلولا لا آخر فهم هذه الادلة ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب
 واني ظنرت ان من قبيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم
 المسائل الالهية شيئا ما يستحق ان يسمى برهاننا ويقيد الناظر فيه بتأمل
 اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئين واكثر كل منها مستغن
 على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شيء
 في وصف ثبوت بل في الاعتبار الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين
 التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات العقلية
 القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب
 من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اوردوا من الاستدلالات
 على المطالب الا اعتقادية لا وردنا بعض تلك البراهين لئلا يضيع لطالب الحق
 التفات بين الطرفين والتفاضل بين الفريقين زيادة الاتضاح لكننا
 عونا في هذا على ما فصل في الكتبة الدالية والالهية والى الهداية

المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا محل وبالصفات مثل الاول والاخر والخالق والرازق والقابض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدر والارادة وغيره اذهب اهل الحق الى جوازه بل الى وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات ونقاها للفلاسفة واهل البدع والاهواء من الملبيين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطلقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي قد يم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى كونه قدما وابقا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها الوازمها السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديرا ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء وينا ان هذا المنقول لا يوافق مذاهبهم المشهور * وبما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي تنبئنا على الصفات وبالجملة فلهم على نفي الصفات دليل لا يسد ان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

لعدم الوقوع * أحدهما * أنه لو ثبت له تعالى صفة حقيقة لكانت ممكنة قطعاً
 إذ لا شبهة في احتياج الصفة إلى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج
 إلى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز أن يكون غيره تعالى
 والا لا احتياج في اتصافه بصفة إلى غيره وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى
 فيلزم أن تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه
 الصفة ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بالنسبة إلى شيء واحد
 بوجهين * الأول * أنه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن
 الواحد الحقيقي أمران وقد مر أنه ممتنع * والاعتراض * ما مر بالأمر يد
 عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع أن شيئاً آخر
 وهو أنه لو تم ما ذكرنا من امتناع كون الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً لا آخر ولم
 يقل به أحد * الثاني * أن اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم
 اجتماع المتنافيين وهو وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم
 وجوب حصوله له وذلك لأن نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول
 المفعول ونسبة القابلية تقتضي إمكان حصول المفعول إلا مكان الخاص
 ووجوب حصول المعنيين المتنافيين وتنافي اللوازم ملزوم ثنائي الملزومات
 فثبت امتناع اجتماع نسبتى الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فثبت امتناع
 ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقة لله تعالى زائدة وهو المطلوب * والاعتراض
 عليه * من وجوه * الأول * أن المحوج إلى المؤثر عند ناهي الحدوث
 لا الإمكان والنزاع إنما هو في صفاتة الداعي ليس لها فاعل ولا يلزم ما ذكرتم

• الثاني • ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان
 اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند اجتماع الشرائط
 وارتفاع المواضع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا
 كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول
 بالفعل وجب حصول المفعول قطعا • وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة
 كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضي ذلك بخلاف
 نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب
 وعدمه فلا تما في بينهما اصلا • وقد اوجب عن هذا • بان
 الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور
 ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده موجب في الجملة والقبول
 وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم
 الوجوب وامتناعه من تلك الجهة • وفيه نظر • لانه ان اراد ان المفعول
 اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون
 وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل • وان
 اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه
 فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا انتاف في محل النزاع اذ الاستقلال لشي من
 الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي
 ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد • الثالث • ان لا نسلم ان
 نسبة القبول تقتضي الامكان ^{مسألة} • باني للوجوب بل الامكان العام المحتمل

للو جوب فان كثير من المقولات مما يجب لقابله او لا يجوز ان تفككها عنه
 كصورة كل فلك لهيولاه وشكل كل فلك له عند كم وحرارة النار
 ورطوبة الماء لها فلا يلزم تناف * وقد اجيب عنه * بان الامكان العام محتمل
 للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع
 وجود قابله وح يتم الدليل * وفيه نظر * لان هذا لو تم لزم ان يمنع
 اجتماع شي مع ماينا في قسامته كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشي
 ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل ان يكون اسود * والحاصل انك
 ان اردت يكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل
 النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف * وقد
 اعترض على الدليل * بانه لا يمنع ان يكون للشي البسيط الى شي آخر نسبتان
 مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشي
 الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى * وهو مدفوع بانه لا يعمل ان
 يكون شي واجبا للشي في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من
 جهتين او من جهة واحدة * نعم يجوز ان تقتضي جهة شي وجوب شي
 آخر له ولا تقتضي الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي احدي جهتيه
 وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممنوع قطعاً والفرق بين
 عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد نقض اجمالي
 على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شي فاعلاً لقبول شي آخر
 اذا فاعلية الاول له تقتضي وجوبه الذي قابلية الثاني له تقتضي امكانه

الحاصل له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له واثانيهما انه لا يجوز ان يكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال وهو الاعتراض عليه ان المحال ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا لهاعنه واما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالة هذا عين مدعائنا هو غاية الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما لا يعميه وينبغي له وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغاية ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غير هاولا يمكنه الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذلك كانت الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر ولو كان المراد بهما مع قطع النظر عن تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا الاحاصل له اذ يقطعك النظر عن الصفات واعتبارك مجردا عنها لا يلزم تجردا عنها في نفس الامر وما لم تكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا وقد يذكريان امتناع ان تكون له تعالى صفة زائدة وجهان آخران احدهما انه لو كانت له صفة زائدة لزم التكثير اي الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه واثانيهما وهو الزامي انه لو كانت له صفة زائدة فلاشك انه لا يجوز ان تكون ذاته اوصفته محتاجة

الى ما هو منفصل عنه فيشذ لا يتخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن
 الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما يتنازع واما ان يقتصر
 كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان
 او تكون احداها محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احداها ممكنة واسم
 قائلين به اذ من كلامهم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان
 في غايه السقوط * اما الاول * فلظهور المنع على مقدماته اذا امتناع هذا التكثير
 وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثير ممنوعان * واما الثاني *
 فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب قامت فلم يثبت بالنظر
 اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم
 ان الصفة مفتقرة الى الذات وانها ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة وما وقع في
 كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس
 المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته بمعنى غير مفتقرة
 الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات
 بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم التخصيص في العلل العقلية
 فيرد انه بعيد جد ابل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا المار غير مرة ان علة
 الافتقار الى المؤثر عند هم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست بمحاذثة
 فلا يكون لها فاعل وتشر بهذا عبارته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته
 تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات
 والصفات في نسبة وجودها الى الذات بحجة الذي فتأمل * واعلم ان ابا علي قدر

في كتاب الاشارات ان الواجب الاول يعقل كل شئ وان الصور العقلية
لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغا على من نوههم ذلك الاتحاد
وحكم بانها صور متباينة متفرقة في ذات العقل فلزمه ان لا يكون الاول
الواجب واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتتلا على كثرة فالتزمه
نصا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله
تعالى عن التكثر والكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم
ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة
المعلولات واللوازم لا تنافي وحدها علتها الملزومة لها سواء كانت متفرقة
في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها
فالاول الواجب تفرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب
ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه
لواحدته * هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا اهدم منه لكثير
من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد * وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد
وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات
الاول متفرقة فيها وحكم بانها معلولاتها فاذ انما فاعلة الاشياء الكثيرة وقابلة
ايضا لها وهذا ان اصلان كبيران من امهات اصولهم التي يبنون عليها كثير من
احكامهم * و مثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية
ولاسية فانه صريح باتصافه بما الذي هو صفة حقيقة على ما اختار منها

ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان
 ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها. ومثل ان معلولة الاول مبين له وهو
 عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته
 الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبه وانما التزم
 هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به
 قديمائهم من نفى العلم مطلقا عنه تعالى وما شنعوا به من ان يدعى مخلوق لنفسه
 الاخاطة علما بجلال الملك ودقائقه واسرار الملكوت وحقائقه بفكره ورأيه
 على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب العلم بشئ من الاشياء عن خالقه العليم
 الحكيم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويحمله
 انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثير من الاشياء بل بمنزلة جماد
 لا شعور له بشئ تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا. ومثل ما قال به
 افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذا ايضا و قد اعتنى ابو علي
 في الاشارات وغيره بالدفع عنهم وقال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ
 والمعاد (من ان النفس اذا اعتقلت شيئا تتحدث بالعقول فهو بناء على انه وضع
 ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لا لبيان ما هو المخار عنده كما ذكره في
 اول هذا الكتاب ولانفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف
 ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب هو لا هذه الامور المستحيلة
 لئلا يلزمهم ما يلزم ابا علي من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخالفا لقواعده
 مذهبهم والعجب من ابي علي مع ذلك كله الذي في او هام اقوام انه لا يعدل

به ذكاه كيف يتأتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل و حجج
 يسهبها رامين قاطعة و بعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يناقضها و يهدمها كل ذلك
 في كتاب واحد و سهل هذا منه و ما وقع من غيره من المخالقات في آرائهم
 و مناقضة بعضهم بعضا و رد خلفهم على سلفهم كثير امثل ما سمعت الآن
 الادليل على نزلهم فيما يقولون و عدم وثوق لهم بما يستدلون و الا فان كان
 ما ورد من السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهمها الخلف الرادون عليهم
 فلذلك انكروها و خالفوها فيكونوا الغيباء لا ذكيا و اوفهموها و فواقطعيتها
 و حقية نتائجها و لكن انكروها و اعنادوا فيكونوا اسفهاء لاحكامهم على كل تقدير
 لا يبقى و ثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلاتها بهم بالجهل او العناد فكلام
 احد منهم لا يوثق به و اما السلف فلان الناقلين لكلامهم اليها هم هؤلاء المنهمون
 الغير الموثوق بعقلهم و ليس شرعى ما بال اقوام يرون و يسمعون
 ما ذكرناهم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين و الحق المبين خصوصا
 ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اربناكه و لا
 ينفك عن مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية
 يجرد العقل و الرأى من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا
 الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن القواية

البحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية او لا
 لا خفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها يتميز عن كل اعدا و مبين
 له و ان بينها مشاركات بوجود مشترك اتب متفاوتة في العموم و الخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجود ونحوها وبعضها
لاقل واقل وان مابه المشاركة غير مابه التميز والوجود المشاركة الغير
الشاملة للكل فهي من قبيل مابه التميز من وجه ثم ان مابه يتميز الوجود
عن جميع ما عداه ويسمى تعيناً لا يمكن ان يكون خارجاً عن حقيقته الموجودة
والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو ما لنفس
حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شئ آخر به يتميز فرد منها
عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقته الموجودة وعارض لماهية
الكلية وهذا على قسمين . احدى . ان تكون تلك الماهية مقتضية
مستلزمة لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة
في هذا الفرد والالزام تخلف المألوف عن علته والالزام عن ملزومه
اذ لا يتصور ان يتحقق مابه يتميز هذا الفرد عن كل ما عداه في فرد آخر وذلك
كما في القول على رأيه فان كلامها نوعه منصرف في فرد . وثانيها *
ان لا تكون تلك الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد
افرادها لو مابه المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس
ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض * وهو العرض
العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام
الاربعة الآتية واما مابه المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافرادها
اما تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان
يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى مابه

اصلة كالمأش بالنسبة الى

الحيوان وبالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كهب بالنسبة الى الانسان
 والفرس وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزءان
 عقليان للماهية المركبة في العقل كما لا تسان مثلاً فانه ليس في الخارج شيء
 موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله
 يكون مجموعهما الانسان والا لا تمتنع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان
 بالوجود الخارجى لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال
 يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا ولو كان لكل
 واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا ذاتا وهو ظاهر بل في الوجود شيء
 واحد هو زيد مثلاً فاذا تصور العقل يتزعم منه ماهية كلية من امر بهم
 محتمل للانسان والفرس وغيرهما غير مطابق بنفسه لشيء منها وهو جنسها الذي
 هو الحيوان ومن امر آخر يحصل الاول ويعينه اى يجعله مطابقاً للحقيقة
 زيد وهو فصلها الذي هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهي
 الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التعيين ايضا جزء
 عقلى للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا
 او بسيطا وآخر هو التعيين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله
 العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يشاء الى امر مخصوص
 به يتميز عما عداه لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج والدليل على
 هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا تمتنع حمل بعضها على بعض
 وان النوع والجنس واللفظ

منها في آن واحد في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متنافية ومشتراكين
 كثيرين ومن أجل البداهات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته
 بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك
 فيه * ومنهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج واستدل
 عليه بانه جزء لهذا المتعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
 موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه مما قررناه وهو انه ان اراد بقوله
 انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء
 في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب * اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان
 الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اى ليس بحيث ان امكن تصويره
 بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن
 مشاركاته في تلك الماهية * وورد الفلاسفة دليلين * احدهما ان
 التركيب عنه مطلقا اى سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا * وثانيهما *
 لنفي التركيب العقلي خاصة الاول ما قالوا التركيب واجب الوجود من
 اجزاء لكان مسبوقا بها مفتقرا اليها لتاخر كل مركب عن كل جزء
 من اجزائه وافنقاره اليها وكل مسبوق بشئ مفتقر اليه يمكن ولا شئ
 من الممكن بواجب الوجود فلو تركيب واجب الوجود من اجزاء
 لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم وهو المطلوب
 * والاعتراض عليه * ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان
 يكون مفتقرا الى فاعل يفيد الوجود لانه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بدهي فلا بد له من برهان بين يبين به استحالة ان تكون له اجزاء
واحبة غير مفترقة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفترقة الى الفاعل لم يكن
التركيب مفترقا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق
مستلزما للمكان وهنا في اللوجوب فان قيل ان كان شيء من اجزائه
ممكنا يكون لاحالة مفترقا الى فاعل فيكون التركيب مفترقا الى ذلك
الفاعل لان المفترق الى المفترق الى الشيء مفترقا الى ذلك الشيء وان
لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالته قلنا
قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد
الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل
يعول عليه الاستحالة وهي لا تقضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفترق
الى علة سواء كان له اجزاء او لا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة
لا اجزاء لما والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكر
دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نضطلع على
ان الواجب ما لا يفترق في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون التركيب
واجب الوجود لانفقاره الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم
لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعني الموجد الاول للعالم اجزاء
عقلية او خارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء
الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة
الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود

وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه واجبا
 . فان قيل . لا تكون الاجزاء العقلية الا مأخوذة من الاجزاء الخارجية
 فتثبت الاجزاء العقلية مستلزما لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمت امتناعه
 . قلنا . هذا الحصر ممنوع فانما يجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات
 مركبة في العقل والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا برهان عليه . الثاني .
 اي الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من
 الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضي الامكان وحقيقته
 تعالى تقتضي الوجوب والامكان والوجوب متنافيان وتباقي اللوزام دليل
 على تنافي المزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
 امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية
 وهو الفصل او النوعية وهو الذي سميناه التبعين اذا لا يحتاج الى احد
 هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبني على ان الفصل
 لا يكون بالتمييز الماهية عن مشاركات الجنسية وان تحقق الفصل للشيء مستلزما
 لتحقيق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين
 ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها في الوجود فلا يلزم من عدم
 مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى
 يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية
 من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا . وقد قرر روجه عدم
 المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتي بيانه

وليست حقيقة شيء مما سواه هي الوجود إذ كل منهما يمكن الوجود ولو كانت
حقيقة شيء لزم هي الوجود لكان واجب الوجود لأن ثبوت الشيء لنفسه
واجب. ويرد على هذا أنه مبني على أن حقيقة الواجب هي الوجود
فقط وسائر الكلام عليه وعلى الوجهين معانها على تقدير تمامها لا يوجبان
الآن تكون حقيقة تعالى مباينة لحقيقة كل ما سواه. فأما أن ليس لحقيقته
جزء مشترك بينهما وبين غيرهما فلا يلزم من هذين التقريرين إلا أن يزجج
إلى الدليل الأول الدال على أنه لا يجوز أن يكون الواجب الوجود جزءا أصلا لا مشتركا
ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع أنه قد عرف عدم تمام الدليل
على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب
الخارجي. فإن قيل: ثبت بالبرهان أن الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا
ولا خارجا. وجواب حقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت أنه لا جزء له مشترك
فهذا لا يبرأ عن التقرير الثاني. ساقط. قلنا: هات ما تزعمه برهانا حتى
تسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب
عنه تعالى لا تمام ذلك التقرير إذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات
المذكورة فيه لغوا. وقد عورض دليل المقدمة القائلة أن الواجب لا يشارك
شيئا من الأشياء في الحقيقة بأن الواجب يشارك ساير الحقائق في الوجود فكيف
لا يشارك شيئا منها في الحقيقة. واجب بأن الوجود ليس ذاتا لشيء من
الممكنات المحل ليس ماهية. منها ولا جزءا هابل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة
الواجب لها في الوجود مشاركتها لها ولا شيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له • وقد يقال • في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشترك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة • وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين • احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤه قابل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة و الماهية • وثانيها • ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتا للوجودات الخاصة • وفيه نظر • لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الامعاضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا يمنع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضتساقطا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدى مقدماتها ولا اقل من المنع فهو لا يتم الا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجه آخر في الجواب • مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يبطل به ما ادعاه المعارض من ان مشاركة الوجودات

الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو وان كان متضمنا لمنع ماداعاه
 المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة
 في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على
 ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبتل به ماداعاه المعارض من
 ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة . ومن ادائه ماذكر في الوجه
 الاول فاجتماعها يحصل جواب تام دافع للمعارضة . وقد عورض اصل
 الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته
 بوجه الزامي وهوانكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه
 الوجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر
 جنس له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل
 يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية . اجيب . بان
 ليس معنى الوجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل
 بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على
 الواجب لانه يقتضي ان يكون للشيء ماهية ووجود وراهوا لاما هية
 للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود
 بالفعل امر ان . احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخلف التصديق بكون
 الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهر او اللازم باطل فان قصد
 كثيرا بان زيد امثالي ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن
 ان نعرف انه موجود مقيد وفيه نظره لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الايحائية وكل حكم ايجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع
بالفعل لان المدوم كل شيء عنه مسلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية
ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا
في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة
خارجية او لا فالصدق يكون الشيء جوهرًا بالفعل موقوف على
التصدق بكونه موجودًا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم
بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت
كانت جوهرًا * وثانيها ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت
ذاتي الشيء لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون
الا لعل فلا يصح ان تكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبي فثبت ان ليس المراد
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا * قال الامام
الرازي * فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال * قلنا *
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافي موضوع لاحق
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره
وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * هذا كلامه وفيه نظر
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق
ولا يلزم من عدم كون المعروف جنسا عدم كون المعروف جنسا الا اذا كان

المعرف حد او هناليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة انا
 اذ اعرفنا الجوهر ان بانه موجود عنصري له قوة الحركة الارادية لا يخرج
 بهذا عن كونه جنس الانسان مع انه هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد
 المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى
 لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او ربما
 وجب ان يصدق عليه المعرف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى
 لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه
 فليس جواب هذا الامتنع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق
 ولا يفيد ان المعروف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس
 بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا
 مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار
 مثل هذا الاشعاري التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامتنع ذلك
 الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد
 اذ هو لا يكون الامر كما بين الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما
 لا يكون بد بهيا فطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات
 الله تعالى ليس بد بهيا . وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة النظري
 بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان يتنقل ذهن بطريق
 الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع ولا
 على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

القلوب المتخلين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى *

المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا *

اشتهر المليون سوي ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنهم الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الوجود اسجد اقامت نفسه منزها عن الاقرار بماهية كوجود الممكنات * واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية وجود غير هالكان قائما قطعا والام يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو متمتع لما يتنازع امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام * احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لا احتياجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائزا وال فلا يكون الواجب واجبا * وثانيهما * وهو العمدية في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل انصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما ضروريا للاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعي والانتقل الكلام اليه حتى يتسلسل * وجه الزوم ان الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا فلا بد له من علة وعلة لا تجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا في مبحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات يحتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلول عن

علته الثامنة فلم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون
موجودة بوجودين كما ذكرنا والاعتراض على ما بينوا به امتناع
الصفات قد من هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من
الوجيبين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم ما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضية مستقلة الوجود فاما اذا كانت مستقلة
بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا نسبيه ممكن او اما
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه
زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل
الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف
الماهية به قدیم * وقد بينا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم
ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود * وهذا
كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضي ماهية تعينا فتكون منحصرة في
فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم
من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر فيه لاني مقتضيه ومستلزمه
ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لانه العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود
كما تقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم ما ذكرنا وجوه
من الاستحالة الاول * ان مطلق الوجود بدیهي النصور ولكنه كما اعترفوا

به وزاد وافا ورد والوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل
 من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهية انه لا يصدق على شيء قائم
 بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة ان
 يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى الشيء والضحك
 واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهية انه لا يتحمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه
 ولا شك في ذلك وان كان هذا مكابرة لا يتصور رواها * وهم يقولون ان ذات
 الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم قيم لغيره * الثاني * انه يلزم ان لا يكون
 الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما يئصف بالوجود وعلى
 ما ذكره وهو نفس الوجود لا المتصف بالوجود وهم يحيون عن هذا
 بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الوجود
 محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الوجود والوجود في كونه
 موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود
 والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضي بغيره
 الذي هو الضوء والضوء مضي بنفسه لا بغيره وليس شيء آخر من البدعي
 انه يتمتع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة * وما يقال * من ان الوجود واجب
 والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك قائما هو اعتبار محض يجرى
 في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان
 الوجود وجود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه
 لا مضي وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في

نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد
والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة
والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه فان قيل نحن
نبين عدم متافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه
اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما ضدق عليه مطلق الوجود طباع مختلفة
تدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود
العلة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلوم وبعضها يلزمه الاولوية كوجود
الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها يلزمه الاشدية
كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث
مجمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على
اختلاف المازومات وتباينها ويقال لمثل هذا العالم الذي تختلف افرادة
باحدى هذه الجهات مشكك فاعلم ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة
فلا يلزم من كونه تعالى موجودا منع كون وجوده عين ذاته اتصاف
الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذي هو عين الذات حقيقة
من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها قلنا ان كانت الصفة عين
الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب
عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا امكانيا لمكان الواجب وان كان
وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به فان قيل اذ لم يكن
الوجود موجودا في الخارج لم يصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجود اثار بديه قلنا . لا يلزم فان اتصاف شيء بآخر في الخارج يتوقف
على وجود ذلك الشيء في الخارج لاعلى وجود الآخر فيه فان الشخص
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما
لم يكن الشخص موجودا في الخارج . وتحقيق هذا ان الموجود الخارجى ما يكون
الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود ولا اتصاف
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا اثار جيا لان الخارج وقع ظرفا
لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا اثار جيا لان الخارج وقع ظرفا
لوجوده وان كان الثانى لم يكن الاتصاف بوجود اثار جيا ولم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجى ولا اذا اتصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا للوجوده اذا اتصاف الشيء
في الخارج بآخر وثبوته له سواء كان الاخر امر او وجودا او عدميا بدون
وجود ذلك الشيء متمنع بديهية فعلم بان عدم كون الوجود موجودا
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج * الثالث * انه
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

ما يقتضى ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور اقتضاؤها
له ولا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها واجيب عنه * بان الوجود الذي
هو عين الذات ووجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع
الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد
مقتضى لعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته يقتضى
وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منافاة لمدحهم ولا يلزم من هذا
ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضى
عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص الواجب وذلك لان
ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص
مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال
انه وجود خاص يقتضى الوجود المطلق فهو شئ يقتضى لذاته وجوده
كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير
مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا
اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقنضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف
الوجود الخاص الواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار
الى شئ اصلا وفيه نظر * اما او لا فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب
الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل
الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواطة ولا اعم منه فان معنى الممتنع ما لا يمكن
كونه موجودا لا ما لا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن ما يتساوى كونه موجودا او كونه معدوما لا ما يتساوى عروض مطلق
 الوجود لوجوده الخاص والاعراض له ولا المعنى الاعم للعمل لهذا فمعنى قولهم
 الواجب تقتضي ذاته وجوده انه ما يقتضي ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف
 ابدا مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشي زيد باعتبار
 ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان
 كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذي هو السواد فيكون المراد
 بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى
 الاضافة فيكون معنى وجود الشيء الوجود الذي به يكون موجودا لا الوجود الذي
 يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لوجوده
 الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين
 كبيرين معتبرين عندهم وهما سابق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء
 واحد وان الواحد لا يصد عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض شيء ممكن
 لاحتياجه الى معرضه سواء كان المعرض واجبا او ممكنا سواء كان العارض
 لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة
 ولا يجوز ان تكون علة غير معرضه لا مستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه
 من الوجود فيكون فاعلا لمعارضه ولا شك ان معرض الشيء قابل له فهذا المعرض
 فاعل وقابل معارضه واذ كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا
 صد عنه العقل الاول فصد ر عن الواحد اثنان وبطل ايضا ما قالوا
 ان المعلوم الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه المطلق الوجود لذاته بالاستقلال
 لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه * وما ذكره بعض الافاضل من
 وجه الفرق بين وجود الوجوب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود
 الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل
 والممكن ليس كذلك فافترقا لا يعنى هذا عن الحق شيئا لانه يجب ان
 يكون الواجب مقتضيا لانه وجوده من غير افتقار الى شئ * اصلا وان الكلام
 فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب
 فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر * فان قيل * نختار ان العر وض في الخارج
 لكن الخارج ظرف لنفس العر وض لاثبوتها فلا يكون العر وض موجودا خارجيا
 ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا البحث
 فلا يحتاج شئ منها الى فاعل ولا يكون العارض اثره لان احتياج الشئ الى
 الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجودا فلا ينتقض
 على هذا التقدير شئ من الاصلين كما ذكر قلنا * كما ان الممكن في اتصافه
 بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء
 كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالهمي محتاج اليه فكما ان الجسم
 لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدون هذا ابدى يعنى من غير فرق
 بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابدى
 لا يكون الا انصاف شئ بشئ فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
 صبغاً بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في نفس الامر لا يعنى انه يجعل الانصاف

موجود فيها كما تحققت فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجوده بان تكون الصفة موجودة وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار العقل لافي نفس الامر كما تصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعبر هذا وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجه ان احقق مذهبه في هذه المسئلة لا توجه عليهم شيء منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويعلمه كل عاقل عمن هو اهل الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكتاب بالنسبة الى افراده لا كالحبوان والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا لضرورة وينهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمتول على الاشياء لا يجوز ان يكون ذاتيا للشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده وبما افراده في الممكنات عارضة لما هيتهافي كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وخصه منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لما هيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وخصه منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بها حقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبائة لها هذا حاصل

مذهبهم * ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم بما ذهبتم اليه اما تخلف المعلول
عن علته العامة او احتياج الواجب الي غيره و بطلان كل منها غني عن البيان
اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو
وجود اما ان يقتضي لذاته عروضة لما هيته او لا عروضة لما ولا يقتضي لا هذا ولا
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا
فيه لما هيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لما
فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضة لما في الواجب لعلته
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره * لا يقال * المحتاج الى العلة
هو العروضة لا عدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة * لا نأقول * فيحتاج الى
ذلك العدم وهو ايضا لعلته مغايرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروضة انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجب
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاه
العارض العام للحقائق المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك الحقائق له كما ان
الماضي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والفرس
يقتضي عدمها بل الامر في الذات العام ايضا كذلك كالحيو ان بالنسبة الى
تلك القابلية من غير فرق * ومنها * انهم اتفقوا على ان القول البشرية
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده مدرك لهم
بل ادعوا فيه الضرورة كجابر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون
وجوده عين ذاته ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد
 منهم بامكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته * ومنها انه لو
 كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله
 وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة * ونحوه الزوم
 ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس
 الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علة الممكنات
 واقتضاء تلك الصفات لان عدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق
 للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون
 وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك
 الموجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات
 بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري
 ولا شك في استحالة * ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء
 لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها
 فالمتصف بعلية الممكنات وتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجب الذي
 هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها
 واحكامها لشيء من تلك الوجودات مع ان قوله عدم لا دخل له في علة
 الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام عللها * ومنها ان من قواعدهم
 التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
 ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فنقول الوجود من حيث

هو وجوده فخذ وقاعته سائر العوالم ارض طبيعة واخلة نوعية فلا يجوز
 ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى
 المادة فكيف يعقل بانقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بنفسه
 بحيث يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس ووجه اندفاعه ان
 كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فصلا عن دليل بل عند هم
 ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه مقولا
 على افراده بالتشكيك فان قيل كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل
 كلى ولو كان عرضا ما فهو بالقياس الى حقيقة خصصه الوجود في الافراد
 نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى خصصه وبذلك يتم مقصوده
 لان الوجود اذا كان مشتركين الواجب والممكن كان في وجود كل
 منها حصاة منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصتين فيجوز على كل منها
 ما يجوز على الآخر ويلزم المذهب قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف
 مقتضى الحصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصتين
 عارضتان للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شيء
 وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو
 فرد من مطلق الوجود يقتضى اتصافه بعلمية الممكنات وبسائر الصفات وان
 لم تقتض حصاة الوجود المارضة له ذلك نعم ان مبني جميع هذه الاعتراضات
 شوهة ان كوفي مفهوم مشتركين افراد يسئلزم كون تلك الافراد مساوية
 في الحقيقة وذهوله عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك وان المقول

بالتشكيك لا يجوز ان تكون افراده متساوية في الحقيقة بل على تقدير
 كونه متواطئا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جدا واعلم ان لبعض
 المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض
 الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها
 من اللطف والغموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا الوالبصائر
 والاباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعاينها الا الراستخون
 في العلم لكن اذ انظر فيها انظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بجملة لا يظهر
 منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب تقع فلتوردها كما ذكرها ذلك الفاضل
 لتكلم عليها قال كل مفهوم مغائر للوجود كالانسان مثلاً فانه ما لم ينضم
 اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجوداً فيها قطعاً
 وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجوداً
 فكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره
 فكل مفهوم مغائر للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من
 المفهومات المغائرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود
 فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغائر لذاته والـ
 وجب ان يكون الواجب جزئياً حقيقياً قائماً بذاته ويكون تعينه بذاته
 لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضاً كذلك اذ هو عينه
 فلا يكون الوجود مفهوم كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئى
 حقيقى ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضاً

لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أي الجزئي المعري عن التقييد بغيره
 والانضمام إليه وعلى هذا لا يتصور عرض الوجود للماهيات الممكنة فليس
 معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته
 وتلك النسبة على وجوه مختلفة لأن الأشياء يتعدى الاطلاع على ماهياتها
 فالوجود كلي وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق
 ثم أورد القاض عليه أن الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع
 الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد * وأجاب عن الأول * بأن الكلام
 في حقيقة الوجود لا يفهمه أحد * وأجاب عن الثاني * بأن
 يكون مفهوم كلياً وعارضا اعتباراً بالحقبة الحقيقية المتمتعة عن الاشتراك
 في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته * وعن الثاني * بأن
 المتمتع هو البرهان وما يؤدى إليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بموتة الاوهام
 * ونحن نقول * يجب أولاً أن يحصل معاني الالفاظ التي يقع الحكم عليها
 أو بها على الوجه الذي هو مناط الحكم حتى تتبين حقيقة الاحكام وبطلانها
 فمرا ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود مالم ينضم
 إليه الوجود لم يكن موجوداً وقد ثبت بالبرهان أن الوجود موجود أن كان
 ما تفهمه العقول يعني المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح أيضاً
 في الوجود وأن كان مراد ما صرح به من بعد أنه الشيء الذي له نسبة إلى
 الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود إذ نسبة الشيء إلى نفسه لا تمقل
 إلا ببعض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان أنه موجود وأن كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده * ثم قوله
فلا يكون الوجود مفهوما كلياً ان اراد به ان الوجود الذي هو عين الواجب
وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك
لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لا يجوز ان يكون معنى آخر اعم من هذا
الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية
الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة
وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة
موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الامر * والحاصل انه ان كان
لبدييات العقل من التصورات والتصديقات والملازم منها من النظريات
القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو بديته فهم ان للوجود معنى كلياً مشتركاً
بين الموجودات وهو الكون والتحقيق ويحكم قطعاً بان الممكنات متصفة به
في نفس الامر بحيث لا النسبة اليه اصلاً وان لهذا السواد وهذه الحرارة
وامثالها لمخالها تحقاً حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الاشياء
موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان لها نسبة الى الوجود
يعني غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ينافي شيئاً ما ذكر فليس بحق وان
لم يكن لبديياته ولوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه
بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة اخرى
في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن

الوصول اليها بما حث العقل ودلائله ويحكم بان العقل معزول
عن ادراكها كالحس عن ادراك العقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات
واحدة لا تركيب فيها اصلا لا تعتمد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على
ها كل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي
عينها وحقيقتها وانما امتازت وتعددت بتقديرات وتعينات اعتبارية كالبحر
وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعي انه
لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والملاحظة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية
عن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها شيء . واما ان
دراك تقارضا والحكم بها احكاما بدئية او مترتبة عليها لازمة منها قاطعة افلا
وقد اورد لتوضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه
لا ينبغي ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة ثلاث مراتب . الاولى . ان
يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس
فانه ينير بشعاعها وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس
التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغيرة وان زوال
الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى
ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن
اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها . الثالثة . ان
يكون منيرا بذماته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا ينبغي على عاقل ان نور
الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

بنفسه وفي هذه المرتبة شئ واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس
وسائر الاشياء * انما يظهر عليها بواسطته على حسب قابليتها ولا مرتبة
في المنيرة اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي
والاشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب . اولها . ان يكون وجودها
مستفادا من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهناك ثلاثة اشياء
ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود
عن الموجود به جائز بل واقع . وثانيها . ان يكون وجود الموجود بحيث يمنع
زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر الملليين . وفي هذه
المرتبة شيان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثها . ان
يكون الوجود عين الموجود اي يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير له
وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد
الاشياء عن الظلمة و كما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه
وفي هذه المرتبة شئ واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء . موجود
به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان
في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه
مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف
المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشئ عن نفسه محال ولا شبهة في ان
واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون
عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحدة الصوفية هذا ما قبل

* ونحن نقول * قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه ممنوع
 فان النور نور لا منير لا متناع اتصاف الشيء بنفسه بديهية بل من محققهم من
 اصرح بان صور ذلك الانصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين
 متغايرين واذا لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا
 * فقول القائل الوجود موجودا ومعدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد
 عبارات ليس لها معان محصلة ومفاهيم ثابتة عند العقل وما يقال التردد
 بين التقيضين محصر عقلي بديهي بل من اجل البديهيات فمرادهم ان كل
 مفهوم مغاير لمفهومى تقيضين مخصوصين اذا اردد بينهما كان ذلك حصرا
 بديهي اصطلاحا ضروريا وانما لم يحصر واهذا التقيد لانه المبادر من قولهم ترديد
 الشيء بين التقيضين محصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به او لا ترى ان ترديد
 احد التقيضين بين نفسه وتقيضه ممالا يتصور فانك اذا قلت الجسم اما ابيض
 واما ليس بابيض مثلا كان ترديد مقبولا صحيحا بديهية واما اذا قلت الجسم
 اما جسم واما ليس جسما واددت بالجسم مفهومه لا ماصدق عليه لم يكن
 ذلك ترديدا بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكره فان صح
 ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت
 عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتبارى كاف في امكان تصور
 النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم
 اما جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثانى لان الاول صحيح
 ودون الثانى بحكم البديهية لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود بعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما
وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود بعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل
الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما بعد بالنسبة الى العدم فان
شيئاً منها لا يتصور ان يصير وصفاً له فان احدهما لا يتوهم ان الوجود متحركاً او ساكناً
دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر
فهو لا يجحد لكم نفعاً والله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج
في كونه موجود الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج
الى غيره الذي هو موجوده لا الى غيره الذي هو وجوده * واجاب القاضل
عنه بانه يتدفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد
ذلك من غيره وصار معلولاً له موقوفاً في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن
سواء يسمى ذلك الغير وجوده او وجوده * وفيه نظر جلي * لان الاعتراض ما كان
الامنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده
او وجوده ممكن فعلى الجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك
اصلاً وما ذكره اولاً من الشرطية فهو مسلم عند المعترض لا نزاع له فيه
فلم يرد على اعادة محل النزاع باد في تغيير العبارة وليس الا اننا نسطع
على تسمية المحتاج الى الغير مطلقاً ممكننا سواء كان الغير وجوده او وجوده
فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى
لان الدليل كما ذكر سابقاً لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه
موجوداً الى موجود ولا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى موجود لم يكن

وجوده مقتضى ذاته . فان قال لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما
تقدم فلا احتياج الى الغير الذي هو وجوده . مستلزم الاحتياج الى الغير الذي
هو موجوده . قلنا قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا يتعلق له بما ذكره
هنا فتكون مقدمة المذكورة ضائعة فوضح ان الردفاع الاعراض انما هو
بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيبين به انه وارد وهذا البحث
وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اختصار الكلام على
ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة
مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض
لترويحها بهويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنبية جدا عن
مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال *

✽ البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم *

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعاينهم من
الملمين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث
بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة
والآتية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل
جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الضعفي فلوجهين احدهما
ان كل جسم منقسم الى آخر مقدماته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى
اجزائه منوية وهو الميولي والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن للمصر
وثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصرا او من جنسه

ان كان فلكيا اذا الجسم جنس لجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا
 وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك
 ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه ومائة الاشتراك
 غير مائة الامتياز فيكون مركبا منها وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه
 معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن
 اغياره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له
 مشارك في الماهية والايانم تخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام لان
 هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك
 فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون
 الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منها
 من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال
 اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه يقرر عندهم
 ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا ويرد عليه ان هذه
 المقدمات لا بطلان كون الواجب جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا
 لضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم
 فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون اتمامها خطر القتل
 واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون
 الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع ان يكون
 يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي تقدر انه

واجب الان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء
الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني
لا يتم امتداد لا لهم عليه ولو اصطلموا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا يبدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثاني من الوجه الثاني
ايضا وحينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جساما على الاطلاق غايته انه دل
على امتناع كونه جساما له مشاركا نوعي كالعنصرية مع ان لزوم المشارك
النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له الا استقراره
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير النزول وتسليم هذا لا يدل الدليل على
امتناع كونه جساما ليس له مشاركا نوعي كالفلكيات * الثاني * ان الله تعالى
مبدأ أول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض
محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلا متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اول فلزم ان
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته
لانه لا يكون فاعلا بالفعل ما لم يكن موجودا بالفعل لا لما ذكر من انه لو كان
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جد الان المحال
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وهذا لا يلزم ذلك لان
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الا ترى
ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقي جرمها او كانت قريبا منه
والشمس لا تنضي الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا امثالها فان لا يكون فاعلة
لمفارق لانه ليس له وضع مع شيء ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون
فاعلا لجزئيه لان جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزءه
الجسم هما المهيولى والصورة ولا ينصور الوضع لشيء منها لان المراد بالوضع
هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
فالقيام والقعود وضمان وكذا الاتصاف والاتكاس ولا شك ان
مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم و شيء من المهيولى والصورة ليس
بجسم فلا يكون لشيء منها وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منها
فلا يكون فاعلا للجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لمهيولى ولا للصورة
لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذي
هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب • والاعتراض عليه • اما اولاً •
فان ما ذكره في بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل الا بمشاركة الوضع من
الامثلة استقرأ ناقص لا يفيد علماً فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات •
واسندل عليه الامام الرازي بان تأثير القوة الجسمية لو كان فيما يقرب من
محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحادثة في هذا الجسم تسخن
البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى
من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كانت تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص بشئ من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة
جسمانية بل مجردة • ولا يتخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء
التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل
على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى
الجسمانية ليست بمؤثرة اصلًا مع اختصاصها بمعالها • وايضا المفروض في
تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن مجالها القريبة منها
والبعيدة عنها فلي تقدرا استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين يلزم
استواء نسبتها الى الشكل الشامل لمجالها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه
من حلولها في غيره • واستدل الشارح الآخر للإشارات عليه بان الصور
صنفان • صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما
ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع • وصور قوامها بذواتها لا بمواد
الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها لا لفعالها لكن النفس انما جعلت بخاصة
لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا
كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن نفسا لذلك الجسم
هذا بخلاف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع • وفيه ايضا نظر •
لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمجالها متملقها
وضع ما اذا فعالها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المفارقة مع الصورة لا بد لها
من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شئ ظاهري

غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع يل انه لا بد لفعله
من وضع مخصوص معين لمجمله مع مفعولها مثل القرب والمقابلية ونحو ذلك
والا فللبعيد وغير المقابلين ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا
مما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تأثير النفس
الناطقة في اجوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا
الاشكال الى اصل كلامهم وادعى صاحب المعانيات ان هذا الحكم اعني صورة
الجسم لما تعقل بمشاركة الوضع بديهى وهذا تشبث عتيد لكل مدعى بقطع عن حجة
بعض مقدم ما لم يكن ان كان هذا مفيدا للمناظر مع نفسه فلا يفيدة مع المناظر
الا اذا كانت البداهة واضحة وانى نسلم له ان ما نحن فيه من هذا القبيل
كيف والا يعجز عن مثله مدعى فلا يمكن اتمام المناقضة مع احده واثباتها فانهم
المعتزليون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة
لان تفيض عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن للملك المادة
وضع مع صورة النار كيف اثيرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان
كان لها وضع معها فصحيح لذلك التأثير فلم لا يصح معه تأثيرها فيها بايجاد صورة
لها فان قيل هو الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التأثير محل ايجاد
الكيفية الاستعدادية للملك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع
التأثير يصح به هذا التأثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية اولاً ثم تزل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال ذلك الوضع فلم يوجد حلل ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد قلنا لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها ولم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطاً بأحدى الصور المتعاقبة لابعثها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها بصورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الهوى وسحجبت اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهوى مع بقائها بسببها اجبت بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعملة هي احدى الصور الشخصية المتعاقبة وكان قوام السقف مشروط بالذات عامة على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم بقي والاسقط بزوال بعضها ذالم يتخلفها الاخر في آن زواله ويتأتى مثل هذا بين التأثير والوضع بان نقول لا نسلم ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من افراد نوعه لاعلى التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور المائية واخر مع الصورة الهوائية لم ينشف في آن قط شرط التأثير فلم يمنع التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق واما ثالثاً فاقبل ان المادى يتأثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحصله بالمادة مؤثراً لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان حالاً في المادة او متغيراً للوضع واي فرق بين التأثير
والتأثر في ذلك * واما رابعاً فاقبل اننا نجد ان الماديات كثيراً ما تؤثر في
المجردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض
النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة
للجزئيات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع
لها هكذا قيل * ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما من قبلهم
ان يجعلوها حال كونها منفعة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين
متعلقها ومحل الفعل اذ هما واحد هنا فنرجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا وبالجملة
كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطويلا مستدركا
لا حاجة اليه اصلا وهوان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون
فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورة
والى ما استدلوا به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركته
الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذا ن لا يكون فاعلا لمفارقة
الى آخر ما ذكرنا من المقدمات * الثالث * ما اوردته الامامية حجة الاسلام
رحمة الله عليه من قبلهم وهوان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور
ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على تنامي الابداد وكل جسم فرض
يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به
فلا يكون شيء منها مبدأً اولاً واجاب عنه * بانه يجوز ان يكون ذلك
الاختصاص لكون النظام الكلي منوطاً به بحيث تخيل لو كان اصغراً او اكبر

منه كما انكم قلتم ان افاد الجرم الاقضى الفلك الاعظم بقدر رابعه اراه
المخصوص وسائر التقادير بالنظر الى ذلك المفيض على السواء ولكن تعينوا
لكون النظائر فوجب بهذا اذ لك المقدار وامتنع غيره فكذلك اذا قدر
غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم اخص بهذا
دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان
امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به
بحيث يحتل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب
بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته
لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوبا
اختصاصا بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للجسام على السواء

وهو البحث العاشر الكلام في حقيقة العلم

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعييزهم عن اقامة الدلائل
على ان للعالم ضائعا وعلة واقدر كرفية من قبل هكذا مسئلة في بيان
عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع المطلوب في الموضعين من حيث
هو واحد ولم يكن ايضا بين وجود الاستدلال المذكور فيها كثير فرقى
فاحدى المسائل كانت غيبة عن الاخرى فلذا اتركتنا هنا هذه المسئلة
واوردنا نابد لها ما هو اساس للباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولهم فيه
كلام كثير من اختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه تمحيص في ان
حقيقته ما ذ او ذلك انه فسر في موضع بالجزء عن المادة فلي هذا يكون امرا عديما

ولا يخفى فساد هذا في موضع آخر جعله من مقولة المكيف بالذات ومن
 مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة
 ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر
 الماقل المطابقة لماهية المعلوم وتستسمع كلاما في الصورة وفي موضع
 آخر جعله عبارة عن مجرد إضافة فهذه الكلمات منه ان كانت
 تميزات عما عنده تبين انه في خيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل
 ان يكون مراده بايزادها الاشارة الى اختلاف الآراء في
 تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا الاضطراب في كلامهم
 والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم
 ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لحقائقها بل لشدة
 وضوحها ليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على أصل محكم واساس بهم بل
 اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نريد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب
 وهو ما اختاره ابو علي وبني عليه كلامه في الاشارات وغيره من انه الصورة
 الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند المجرّد
 لا بوجود اصيل بل بوجود ظلي ويان هذا ان الشيء قد يوجد بوجد
 يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تجفيف الجوار واستخائه
 واحراقه وتثويره للنار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا
 ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجد لا يترتب عليه
 آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا وظاهيا

وغير اصيل ويسمى الوجود بهذا الاعتبار صورة فالتصف بالوجود ين
 شئ واحدا لتغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا
 ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صورة فان قيل * ما ذكرتم
 في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي
 آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار
 واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والتنوعية الى غير ذلك
 من الاشياء الكثيرة المسماة بمقولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود
 الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجة للاربعة والفردية
 للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية قلنا *
 المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشئ كما المذكورات
 بالنسبة الى النار والاشارة الى هذا اصفنا لها اليه وقلنا آثاره واحكامه
 والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات
 كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها * واما الجواب
 عما يترتب على الوجودين المسمى باللازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع
 ما يختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني فجميعها
 لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي * ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء
 بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما المحتاج اليه الوجود الذهني وقد
 انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجوهين * الاول *
 اننا نقول كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كعض الاشكال

المندسية بل التي يتنوع وجودها في الخارج كاجتماع التقيضين وارتفاعها
 وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن
 هو بكونه معقولا او لا او لا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول
 لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما
 صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس
 في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانها متقابلان ليس
 بينهما واسطة فثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين
 المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعقول
 دون عدم غيره والمعدومان معدومان صرفان كيف ومن مذهبه ان كل
 حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدومة منعاقبة
 تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلو لا انه ممتاز في تلك الحالة عما
 عداه كيف يعقل ان المعدقربه دون غيره ولم يوجد بعد تمام المعدات
 هودون غيره فالتنا في بين كلاميه هذين اظهر من ان يتردد فيه احد
 وما يدكر في دفعه مكابرة صريحة مع اننا لا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم
 البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف
 فيه كثيرون غير مسموعة الثاني اننا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما
 ثبوتية اي لا يدخل في مفهومها عدم صا دقة لكونها معقولة محكوما عليها
 باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي
 يستند على ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

مطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبت شيء آخر في نفس الامر يستدعي
 ثبوت الآخر فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة
 فيها والاعتراض عليه اما اولافان ما ذكرتم منقوض بقولنا المعلوم المطلق
 اي في الخارج والذهن معامقابل ثلوجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتي
 صادق قطعاً ولا يتصور للمحكوم عليه فيه ثبوت اصلاً واجاب عنه
 بعض بان مفهوم المعلوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن
 حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو
 ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانه يقتضيه حال ثبوت
 المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجود في الذهن لا يثبت
 له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له
 تلك المقالة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلاً وهذا ظاهر واما ثانياً فان
 نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكره في الخارج والذهن لاشكل معنى
 صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا فوباء ذلك انه ليس هذا الحكم على امر
 خارجي حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة
 ما في الذهن لنفسه غير مقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا
 حاصلة في الذهن ومطابقة حيث لا لنفسها من غير فرق بينها وبين الصواب
 فان قيل * الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل
 منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب
 فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق * قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت

اصلی ای وجود خارجی فیلزم ان يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه ابدا
موجودا فيه واما ثبوت ظلي ای وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس
الامر و يعود الا لشكال بمخذا فيره مع ان انهام ههنا المعنى من هذه
العبارة في غاية البعد . وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس
الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو
الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا
في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار
المعتبر وفرض الفارض بل لوقف النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم
ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون
الشيء كذا في الخارج فعناه انه كذا في وجوده الخارجی ای وجوده الأصلي
كما عرفت فنفس الامر تتناول الخارج والذهن لكنهما اعم من الخارج مطلقا
اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعادون العكس واعم من الذهن
من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لافي الذهن بان يكون في الخارج
ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لافي نفس الامر كالكو اذ ب
فالاشياء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن
لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فانضافها ايضا في الذهن الا انه ليس للوجود
الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان العقل يحكم انه ارتفعت
حركة اليد فارفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقال ارتفعت حركة المفتاح
وارفعت حركة اليد وهذا دليل العملية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان
عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة
في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذه الاتصاف مدخل اصلا
هذا كلامه مع نوع تغيير للعبارة وعلى ما ذكره فغني مطابقة الاحكام الصادقة
على المعدومات الخارجية انهم من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لها من
حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتأتى مثل هذا في الكواذب فظهر
الفرق وان دفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ما ذكرنا
من الاحكام الصادقة على المعدومات والمنتمات مطلقا في الخارج
والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا
توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى
يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار
علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذي
لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا
ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان
وجودها فيه اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل
وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا
من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة
المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر
بمساراته لعدم كان عدم ايضا بالضرورة متصفا بمساواته للوجود والا

تحقق احد المتصانفين الحقيقين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة
القائلة بثبوت الشيء لاخر يستدعي ثبوت ذلك الاخر في حيز المنع فان
قيل كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورة قلنا الضرورى ان وجود
الشيء الاخر كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم يستدعي وجود
موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشئيين فهو ليس بوجود
حقبة الا ترى ان العمى ثبوته في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا
فخاصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض انصاف الاشياء بها استدعاء
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف بمحل نزاع وخفاء
مع اننا قد قد منانا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار
والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فعلمهم بيان ما يدعونونه ودفع ما نورد
على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما دعوه قطعا
ضرورة او برهاناً بآخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاق الناظر في كتابنا
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم فتحقق
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام لان كلامهم متردد
في ان العلم عند هم هو الوجود بالذهني الذي ادعوه ام الوجود بهذا الوجود
وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث
يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل او حصول ماهية المدرك
لذات المجردة وامثال هذا وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون

حقيقة متمثلة عند المدرك يعني حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه هو
 أي انصب عنه قائما * وبالجملة التفسير عن العلم بالحصول أو بما في معناه
 في غاية الشبوح لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها
 مع أنه يقع في كلامهم أن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم * فلذا قال
 المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها و مرادهم بقولهم حصول الصورة
 الصورة الحاصلة كما أنهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام و مرادهم
 أنها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبه على ما اختاره الأكثرون
 أن العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني * وبما قررناه آتوا ما بينا
 سابقا من الفرق بين الوجودين من أن الصورة هي الماهية والفرق بينهما
 اعتباري ومن اختلاف أحكام الشيء ولو ازمه باختلاف وجوديه وأنه
 لا يلزم أن يترتب عليه في أحد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر
 سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي أوردت عليهم في هذا المقام مثل
 أنهم يجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في
 الفرق بينهما ومثل أنه يلزم أن يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد
 وبالأعوجاج مثلاً حاراً أو اسوداً ومعوجاً ويلزم عند الحكم بتضاد السواد
 والبياض والاستقامة والأعوجاج اجتماع المتضادين * ومثل أنه يلزم أن
 يكون الذهن أعظم مقدراً من كل شيء ويمكن حصول الجبل بعظمته بل
 حصول السماء بل حصول كل عالم الأجسام فيه عند العلم بها واللازم بينة
 السطون إلى غير ذلك مما أورده الإمام الرأزي وغيره ووجه سقوطها

يظهر يادني تأمل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات
قوية لا مدفع لها * احدها * ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به
فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس بها وكون
النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا يتا في ان يكون خارجيا
اصيلا للمعرفة من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة
وغيرها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية لانه تترتب على
وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها
معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير
موجود لاتصاف النفس بها كما شرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدها
الآخر * وثانيها * ان الشيء كثيرا ما نعلم لا بكنهه بل بوجهه وجوهه كما
نعلم الانسان بالضحك والاشبهة في انه ليس حيثئذ ماهية الانسان موجودة
في الذهن والا كان معلوما بكنهه بل ان كان لما هيعة الضاحك فتعريفهم
المذكور للعلم اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه
مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل * وثالثها * ان العلم عرض كما ذكرنا
والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا و اذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون
موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادها لانه يلزم منه كون الشيء عرضا وجوهرا معا
او عرضا من مقولتين وكلاهما محال * فان قيل * المحال ان يكون الشيء عرضا
وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وذلك لان ذلك فان
المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهرا من حيث

انه ماهية اذ وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا متافاة في هذا
ولافيا اذا كان بالاغبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاغبار الثاني
من اخرى منها فلا محذور * قلناه المتبر في كون الشيء جوهر او عرضا
وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك
ولا يلزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد * وهذه
الاعتراضات لا مخلص عنها للذهبيين الى ان الوجود في الذهن هو نفس
الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم وامامنا ذهب منهم الى ان الوجود
في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شيء ومثال له كصورة القرس
المنقوشة على الجدار واذا قيل للعلوم انه موجود في الذهن فهو بالجان
اي صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلي للشيء ان مثاله الذي هو
كالظل له وجد في الذهن فلا يرد عليه شيء من هذه الاعتراضات
اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذى الصورة في كونها موجودين
بوجود اصيل او بوجد ظلي بل بالمعنى الذي ذكرنا لافي كونها جوهرين
او عرضين بخلاف ان تكون صورة الشيء موجودة بوجد اصيل في الذهن
وما هي صورة له موجود ابو جود ظلي فيه بذلك المعنى بلا محذور ووجاز
ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اي الخارجى بالنفس
وذو الصورة جوهر العدم قيامه في وجوده الخارجى بشيء وكذا اجاز
بعد كونها عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا
محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا ينبغي عاينك انه ليس على هذا الراى

لشيء حقيقة وجوده حتى اى غير اصيل ظلى هو المراد من الوجود الذهني
في اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة في الذهن وجود خارجي
وان لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي ان يكون مراده بهذا
ما اذ لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود ايضا في
الذهن كصورته .

المبحث الحادى عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء

اما عند الملبين فلانه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد
ان يكون عالما لمفعوله لانه يفعله بارادته ولا يتصور ارادة الشيء بدون
تصوره والعلم به . وما يقال . من انه قد يصدر من النائم الفاعل فعل
قليل بالاختيار من غير شعوره ليس بشئ لان استلزام الارادة للعلم بالمراد
ضرورى ومن اين يعلم فعلها ذلك بالاختيار وبدون العلم ثبت بهذا
الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتائنا واما
الفلاسفة فلهم في علمه تعالى اختلافات . فمنهم من لا يثبت له علم بشئ اصلا
لا بذاته ولا بغيره . ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبته بغيره . ومنهم
من مذهبه على العكس . ومنهم من يثبت علمه بالجميع الجزئيات المتغيرة
واليه ذهب ابو على والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات
علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه
بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول في هذا البحث والاخيرين في مبحثين
آخرين فنقول اورد واعلى انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة دليلين أحدهما أنه مجر داي غير متعلق بماد قوكل مجرد يعلم ماذ كرنا
 اما الصغرى فقد مر بيانها و اما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان
 المانع من كون الشئ معقولا تمامه هو اللواحق المادية و المجر دمنزه عنها فلا مانع من
 كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل و كل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل
 فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات الاشياء
 و ايضا نعلم بالضرورة ان كل مانع قلها ممكن لنا الحكم بشئ مانع عليه و لو يكونه
 ممكنا او موجودا او ما يشبهه و الحكم بين الشئين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا
 فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره و حيثئذ لزم امكان
 ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشئ الا بحصول ماهيته
 في العقل فاذا تم عقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما
 في العقل و اذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء
 كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون
 مشروطا بحصول المجر دفي العقل او لا يكون و على الاول يلزم الدور لان حصوله
 في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له
 لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم
 الدور و على الثاني يلزم المطلوب و هو امكان المقارنة بينهما مطلقا و اذا
 ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجى و هو فيه
 قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لها اذ لا تصور لتلك المقارنة الا بحصول
 تلك الماهية في المجر د و معنى التعقل كما ذكرنا و اذ اثبت امكان تعقله لها ثبت

تعلقه لما بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لما فهو حاصل لما بالفعل دائ
والاجاز وجوب شيء لما لكنه لم يميز لان الحدوث مشروط بالمادة كما
سلف والمجرد يرى من المادة وانما قلنا هو في وجوده الخارجى قائم بنفسه
لثلاثتهم انتفاء الدليل بالصور العقلية المتجتمعة في العقل حيث يصدر
على كل واحدة منها انعامية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغي ان تكون
عاقلة لما مع ان شيئاً منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذي
هو محل لما فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها قارنتها ما اى بعض
منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها صر تسمى
فيما عداها هو المطلوب فمادت صور عقلية ليست واحدة منها عاقلة
لغيرها بل العاقل لما جميعها هو المجرد الذي حلت في فيه واما اذا وجدت
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فيمكن ان تكون محلا
لما يقارنها فتكون عاقلة له وهذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو
مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة من قبلهم بدليل تام
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانه من
الاعتراضات لكن نساعدهم على هذه الحقيقة ولا نلتفت الى دليالهم ونقول
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل بمنوع وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا
في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونعني وهم
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انها مجردة

وكذا حقيقة المقول والنقوس وسائر القوى الفعالة والمنفصلة كما اعترفوا
به عند هم غير مقولة فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولو سلم فلانسلم ان كل
ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ماعداها
وشيء من الوجهين الذين ذكروهما في بيانها لا دليل لهم على عدم تنافي
التعقلات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر
لهم انه هل بين تعقلاتها تناف او لا والعلم الضروري انما هو بامكان بعض
الاحكام على كل ما تعقله لا بكلامها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن
لا يفيدهم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ماعداه الا ما استغنى عنه
وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة
ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكروا من ان معنى تعقل الشيء حصول ماهيته
في العقل ممنوع وما يبطله قد مروا لو سلم انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية في العقل
فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة مطلقا وما ذكروا من ان امكان المقارنة
اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان
الشيء لا يكون ابد امشروطا بشيء حتى يكون الشيء بالنظر الى ذاته واجبا وممتنعا
ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواسطة شيء واجبا وممتنعا
وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبها وارتفعت موانعها وجب
والامتنع بل امكان كل شيء لازم له بالنظر الى ذاته لا يتفك عند ابد
لكن هو امور ثلاثة متخالفة بالماهية مقارنة حالين في محل كمقارنة المجرد وماهية
غيره اذ اتعقلا معا ومقارنة الحال للحال كمقارنة كل منهما للعقل ومقارنة

المحل للحال كمقارنة العقل لكل منها والاخرى وان كانتا متلازمتين في
 التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع
 الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثلاثة
 ماهيات متخالفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن
 ابد اولى ليس امكان شئ منها مشروطا بشئ ولا ينفك امكانه عنه اصلا لكن
 تحقق الاولى مشروط بتحقيق الثانية اللازمة عن حصول المجرد في العقل
 وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس
 مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في
 العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شئ فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان
 الامور العقلية والخارجية كثير اما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكره
 نظير ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليهما بالمنع الاجتماع
 وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولهما في العقل لان حصولهما فيه بمقارنة بينهما
 وهي شروطة بامكانهما فيوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على صاحبه
 وهو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتها مطلقا في سواء كان في العقل او في
 الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتها في الخارج ايضا
 وانها لا تصور الا بحصول تلك الماهية في المجرد فلا نسلم امكان ثقلها
 وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو العقل او مستلزم له وهو ممنوع لم لا يجوز
 ان يكون ذلك الحصول شرطا للنقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه
 حيث ما كان تحقق العقل ولا امكانه وما قالوا في بيان اندفاع النقص

زيادة القيد ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم
ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال
والثاني هو المطلوب * فيرد عليه اولاً منع اللزوم فان تساوي الشئين
في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالم بوجود اختلاف
الحكم بين شئين اصلاً اذ ما من شئين الا يوجد بينهما تساو في امر ما فجاز
ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها وفي
اخرى منها ولا يكون لبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة
والحركة مع تساويهما في انهما امر ان غير قائمين يا نفسهما منها خصوصية
تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة
الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل
من الشئين حالاً في الآخر ومحله باعترار وجودهما الخارجى واما اذا كانت
الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين
يعقل كل منهما الآخر ويصير حالاً فيه ومحله ولا امتناع فيه نعم جازان تبين
استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره
من الدليل وقد ذكرنا دفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متمسكة
لوا شغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لا دي الى التطويل فمع اننا
لم نذكر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات
لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف
في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل * وثانيها انه تعالى لو كان عالماً

بذاته كانت عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
 اما الملازمة فلانه تعالى علمه ما سواه من الموجودات كليها وجزئها والعلم بالعلّة
 يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتي في البحث الذي يتلو
 هذا البحث والاعتراض عليه * اما اولاً * فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
 فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
 ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
 والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
 الى الموجدات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتي فيما بعد
 ولهذا استثنيت في اول الدعوى * واما ثانياً * فان قواكم العلم بالعلّة يستلزم
 العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئاً علم جميع معلولاته ومعلولات
 معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك * وايضاً ما تنسكون
 به في بيان كونه تعالى عالماً بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى
 وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلّة يوجب العلم بالمعلول
 والعلم التام بالعلّة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملة العلية
 والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلّة والمعلول والعلم
 بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتنسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه
 بمعلولاته وهذا لما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي
 ذكرناه وهو ليس بدنياً واستدلوا لهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
 كما ستطلع عليه فكيف كونه ذلك العلم تاماً وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم انقش وقد يدفع النقض عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى .

المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته

وقد استدلوا عليه بوجوه . الاول . انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شئ من الكمالات بالقوة بإتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته . والاعتراض عليه . انه مبني على انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبني على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور ظاهر . الثاني . ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الفواشي الغريبة واللاحق المادية عند الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته . والاعتراض عليه . اننا لا نسلم ان حقيقة التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بد يبي ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشئين ولو سلم فهذا لا يتأتى بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير

الاعتباري كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية
 التباين الاعتباري بين المتسبين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه
 عند القائل. يكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب
 كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود
 الذي وان الوجود الغير الاصيل هو الوجود بهذا الوجود وانه صورة
 حالية في العالم وهذا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال
 بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولي وعلم حضوري
 فما ذكرناه اولاً من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكرناه
 هنا تعريف العلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا
 لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لا يثبت علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول
 ودليلهم الثاني لا يثبت بالمعنى الثاني . ونحن نقول ان العلم بما يفهمه بالضرورة
 كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر اغياره ويعلم قطعاً ان مجرد عدم
 غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجرداً
 او مادياً ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس
 فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علماً والاخر غير علم
 وهذا مما لا يشبه على النصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والاخرون
 على تقليد هم فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم
 دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل
 نقیصة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

واكمل من غير العالم فلو لم يكن الله تعالى عالما بذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف و اكمل منه تعالى الله عن ذلك • والاعتراض عليه ان عدم العلم على الإطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شأنه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتموه العلم الحضورى فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن أن يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل وحينئذ تكونون هادمين ما استستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته • ووايضاً فلو لم يكن العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فمسلم لكنه لا يجديكم نفعا وان اردتم به انه كذلك على الإطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتماله بالغير كيف ومثل ما ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى • وايضا الموصوف بها اكمل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم •

﴿ البحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة ﴾

قال الامام الرازى اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون البارى تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة

كاجرام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها لا يكون بالآلات جسمانية لان
 المتشكل لا يتصور الا متقسما وارتسام غير المنقسم بالمتقسم محال فيستحيل علمه
 تعالى بها لانه مفتره عن الآلات الجسمانية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة
 لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المنفردة بثلاثة اوجه
 الاول . انه لو كان عالما بالزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان
 يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما ينفى اما للزوم فلانه اذا كان زيدا مثلا
 سيد دخل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيد خله او يعلم انه دخل او لا يعلم
 شيئا منهما فان كان احد الاخيرين يلزم الجهل اما مركبا واما بسيطا وان كان
 الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيد دخل او لا يعلم شيئا
 منهما او على الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيد دخل
 من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم
 احد الامرين . والاعتراض عليه . منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى
 فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عندنا نفس الاضافة بين
 العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل هذا ذكر
 الانفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تعدد
 المتعلقة بل تعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في
 حقه تعالى . فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا
 وهو ان كل صفة تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاتا تعالى كافية في ثبوتها
 او تكون كافية في انتفاءها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان

الاول وجب ثبوتها ما دام الذات وان كان الثاني وجب انتفاؤها
 ما دام الذات والا لزم تخلف المعلوم عن علته التامة وان كان
 الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفاؤها عنه يكون محتاجا
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل
 وان كان امر منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها
 المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث انتصافه بتلك الصفة
 يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذي سمي
 اذا كان الغير امر منفصلا عنه قلنا * هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون
 قبل الحوادث اليومية ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير
 لكن باعتبار النسبة والاضافة فاذ كثرتم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية
 وبمضيه قال في الاعتراض على اصل الدليل يمنع الملازمة مستندا بان العلم
 قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم
 الاول ازلي فاذا لم يكن مغايرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا يتبقى علم ولا
 يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم
 ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيد سيدخل
 الدار غدا او استمر لنا هذا العلم الى القدو الى ان دخل ولم نظرا لنا غفلة
 عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الان يتجدد لنا علم
 آخر وانما يحتاج احدا الى علم آخر عند طرو غفلة عن العلم الاول والله
 تعالى منزله عن هذا فعلمه الاول بانه سيدخل عين علمه بانه دخل وانكر

الآخرون عليه واعتقوا عليه بخمسة اوجه * الاول * تنافي محمولها بالمواطاة
اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل جهل وبعد الدخول
الاول جهل والثاني علم * الثاني * تنافي محمولها بالاشتقاق الى العلم به اذ
يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيد اسيد خل الدار ولا يعلم انه دخلها
سواء علم انه دخلها ولا وكذا يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم
انه سيد دخلها سواء علم انه سيد دخلها ولا * الثالث * تنافي شرطيهما فان شرط
كون اعتقاد انه دخل علما الدخول و شرط كون اعتقاد انه سيد خل علما
عدم الدخول ويجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف
لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع * الرابع * تغاير متعلقها اذ لاشبهتان
حقيقة دخل غير حقيقة سيد خل وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين
* الخامس * انه كثير ما يوجد احد هادون الآشرفان كثير من الامور
يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا
بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لاشبهة لاحد ان كثير من الامور
يجب ان لا يحصل مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها
ستقع وانفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فيتحقق بهذه الوجوه ان
العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فتثبت الملازمة و ثم الدليل * ولللاوين
ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين فيكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق
بالاتفاق بين وقع وسيقع الابد لالة الاول على الماضي والثاني على المستقبل
وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضي ما هو قبل زمان

حكيم هذا ومعنى المستقبل ما هو بعد زمان حكيم هذا والمعتيان لا يتحققان
 الا في حق من يكون له حكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا
 ازلا وابد من غير تجديد دولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه
 وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل
 فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان يتنفي
 أحدهما ويثبت الآخر وشئ من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا
 فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكات مذهب
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا
 يعلم على وجه كلي ومرادهم انه لا يعلم من حيث ان بعضها واقع الآن
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علامتا للباقي الدخول تحت الازمنة
 ثابتا ابدالا وهو هذا كما انه تعالى لم يكن مكانيا كان نسبه الى جميع الامكنة
 على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيد او بعضها متوسطا
 كذلك لم يكن زمانيا كان نسبه الى جميع الازمنة على السواء فليس
 بالقياس اليه بعضها ما ضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل
 وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
 بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
 الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها كيف وما ذهبوا اليه
 من ان العلم بالعللة يوجب العلم بالمعلول يتأني ماتوهموه * ونحن نقول ما ذهبوا

اليه من ان العلم بالجزئيات المشككة يحتاج الى الآلات الجسائية بنا في ما حل
هذا الفاضل عليه مذ هبهم في هذه المسئلة فتناقة مذ هبهم في هذه المسئلة
على اي محمل نحمل لاصل من اصولهم المقررة عند هم لازمة وهذا يستلزم
تناق اصليهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المناقاة . والثاني . ان
دراك كل جزئي يآلة جسائية فلو كان الباري تعالى مدركا لجزئيات كان
جسما او جسائيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو
بآلة جسائية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذي المقدار فيما
الامقداره له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات هدم علمه
تعالى ببعض الجزئيات اعنى المشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما
والافند هم ليس كل جزئي ذا مقدار كثبوت المجرديات عند هم وهومنى
على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاحساس او التمثل
وما يجرى مجراها من الآلات ، واما المجرديات فلا يمكن ادراكها الا بفهمات
كلية غير مانعة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مفقصة
بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والا اعتراض عليه منع تلك
المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هومنى على انه ادراك
الشيء انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطالناه ولئن سلم فلانسلم ان انطباع
ذو المقداره له محال وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار
باعتبار وجود واحد واما اذا كانت الانطباع في الوجود الذهنى
وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجى كما فيما نحن بصدده على زعمهم

فلا نسلم استحالة فضلا عن بدايتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود
الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على
ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا
كثيرا من لوازم الوجودين واحكامها متخالفة فمن أين علم ان كون الشيء
ذا مقدار ليس منها الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم
جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالخس المشترك والخيالي وهذا
لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره
بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما
قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من
انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهوى لا مقدار لها
مع انها محل للمقادير وفيه نظر لان زعمهم ان الهوى لا مقدار لها في
حد ذاتها لكنها قابلة للمقادير المتفاوتة فعند حلول ذي المقدار فيها تعرض لها
المقادير والافاتناح حلول ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار فيها
لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقل واما المبرد الذي ينطبع فيه صور
المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عرض المقدار لا بحسب
ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن
او ليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان الباري
تعالى عالما بوجود الجريئات الواقعة لكان ذلك العلم اما
تمام ذاته او جزأ منه فبلازم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن البيان او صفة زائدة عليه وكان لغيره مدخل في تكيل ذاته وهو ايضا محال * والاعتراض عليه * اننا نسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي هو للممكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا نقدر كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بالعلم بالكليات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري في ذاته فيها ما جراه ما ذكره من المقدمات وما يوجبون عنها فهو جوا بنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكرناها في الاضافة فقط *

المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة او لا * اثبتها الفلاسفة وانكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجسمه كتملق نفوسنا بابدنا ونحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابدنا فانها لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لانفيها ولا باثباتها ولا يتم ما اوردته الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فحين نجرد مذهبهم في هذا ثم نورد ما ذكرناه في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى * امامنا مذهبهم * فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

كالاته واستكمالها بها عن الفلك وجوهر الآخر منطبعا في مادته وصورته
 بمنزلة نفس الحيوانية لتأثر قسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاضاع
 ويقال له النفس الجسائية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس
 للفلك نفس غيره. واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهر الآخر
 مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتحريك مستكملا
 بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة
 للكليات بذواتها والجزئيات بواسطة الآلات الجسائية. والامام الرازي
 جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية
 تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه
 ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمنع ان يكون ذاتين اعني ذاتين
 متباينتين وهو آلة لما معايل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالدرك وان
 لم يدرك للكلية والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت
 صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسائية فهي آلة للنفس الناطقة
 في ادراك الجزئيات كخينا لنا بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الجهال غير
 سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فعلى هذا يكون الفلك
 حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيد افعالوا هو
 حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس
 للفلك وسيجيء في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس واقسامها الى
 اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى. واما استدلالهم على ثبوتها

للفلك فلم فيه مسلكت احدها لا ثبات النفس المجردة وثانيهما
لا ثبات النفس الجسدية

في المسلك الاول لم فيه وجهان الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة
لكان مبدو هاجرد او هو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل
ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصود بالذات او يترب عليه ما هو المقصود
بالذات المسمى بالغرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها
وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان
واذا كان كذلك استحالة ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من
الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حاله الحركة
والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب
المحال دائم المحال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض
الافاضات ثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الابوضاع من القوة
الى الفعل وليس المقصود وضعها شخصيا بسببه والا فان لم يقع ذلك الشخص
ابد اكانت حركته الازلية الابدية هبثا مضوا وهدرا صرفا وهذا ممنوع على
تلك الاجرام العالية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه
عن الحركة عند ذلك المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان
المقصود منها هو وضع معين كلي فان قيل هذا الكلام متناقض لان
كون الشيء معينين كونه كليا وكونه كليا يعني كونه معينين قلنا لا كذلك
فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذلك وعلى ذلك وما يصدق على

كثير بن فهو كلي نعم قد يطلق المعين ويشار به الى احد المعينات بشخصه
 وبهذا الاعتبار يكون قسما للكلية فالشبهة انما تنشأ من هذا واذا كان المقصود
 من حركة الفلك امر اكليا فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد
 اليه لان المقصد الى المجهول محال بديهية والعقل للامر الكلي لا يجوز ان
 يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه
 ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بحرم الفلك بالتحريك فيكون شيئا مجرد
 الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة
 الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدءا وانفسنا مجردة وهذا ما لو رده
 * فان قيل * ما ذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك
 نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات
 عليه وصعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها وهالاكتفوا بان
 يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة او شيئا آخر اما ان يكون جزئيا معينا
 منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المفهات * قلنا * ان
 ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدءها الى منتهاها عندهم امر جزئي بسيط
 لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة
 لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا معينا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك
 لوقف عند حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة
 الى السكون فالزوم ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائما
 وان اريد توقف على هذا الجزئي ولم يتعد الى جزئي آخر فالامر كذلك فبطلان

اللازم ممنوع وعلى كل تقدير فلا استدلال فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات
واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية
والثاني انها ائمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية
والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الاتصال فلان للحركة
لا بد لها من مبدأ هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا
عنه في الوضع او لافان كان الاول فالحركة قسوية كحركة الحجر الى فوق
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة
او لافان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك
كالنفس الجسمية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية للفلك على ما هو
ظاهر مذهب المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع
كالنفس الناطقة وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة
بشهور كما اذا سقط الانسان عن عال او لا كما اذا هبط الحجر منه
واما بطلان الاخيرين اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة
حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية فلا شيء من حركة الفلك
بطبيعية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من
الاورضاع الحاصلة في أثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل
ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد
بعينه مطلوبا بالطبع ومهروا عنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت
ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مرادا لغرض وبعد حصوله منغ غرض

آخرهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الاثر في الاول بل يجوز ان يظهر
بعد حصوله ان عدمه اولي من وجوده واما القسرية فلو جبهين احدهما
ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستدبرة
لا يجوز ان تكون باقتضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا
عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شيء من الحركتين
مقتضى طبع الفلك فلا تتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون
قسرية وانما قلنا ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع لانه اذا لم يكن
في طباع المسور ما يقاوم القاسر فلغرض انه حركة بقوة معينة في مسافة
معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا متناهي وقوع حركة ما لا في
زمان ولنفرض ساعة ثم نقدر انه حرك جسم آخر في طبعه ميل الى خلاف
جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه
ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاول لوجود
المعاوق ولنفرض ساعتين ثم نقدر انه حرك جسم ثالثا في طباعه ميل الى خلاف
جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة
فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت
الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطء وهذا التفاوت
ليس الا بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيها
واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوق الثانية نصف
معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كزمان الحركة العادية للمعاق فتكون الحركة مع المعاق في السرعة
 والبطء كالحركة لامع المعاق وهذا محال * فان قيل * هذا متعوض
 بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه
 الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر
 الافلاك فتكون قسرية واللازم من ذلك ان لا نكون قسرية * قلنا *
 المنقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو
 الحركة الذاتية لا العرضية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على
 موافقة الفاسر ولو كانت على موافقة الفاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة
 والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والتالي باطل اذ ليس
 التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة
 فلانها في السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقضاء الزمان
 لكنه محال كما مر في البحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة
 وهو المطلوب * هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة
 للفلك * والاعتراض عليه * اننا انسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من
 غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى
 الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلانسلم بطلان كون
 الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها
 كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين
 او وضع او غير ذلك فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

فعله والباحث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لا بد له من دليل فان
 كثير من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث
 لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم به ان ماهيتها
 ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء
 منكم فان قيل غرض الفعل لا بد ان يكون مغائر له بالذات اذ يلزم
 ان يكون وجوده في الخارج مترتباً على وجود الفعل وهذا لا يتصور
 في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لا بد لها من فرض
 لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها قلنا الفعل الذي يعمل
 نفس الحركة غرضاً له هو ايجاد الفاعل اياها لا شبهة في تعابرهما فلا محذور
 وقد يقال في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة
 لا يمكن ان يقتضيها لانه محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير
 ذلك لان مقتضى الشيء عدمه واما ما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان
 ان عدمه بدو واما شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيها لذاته بل شيء
 آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة
 فاذا ان الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر اما اولاً فلان
 قوله مقتضى الشيء عدمه واما ان اراد به انه عدم وجوده بدو واما
 وجود مقتضيه فسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار
 لانه لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدء الى المنتهى كما حققناه سابقاً في
 الحركة بمعنى التوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا عدم

في حده من حدود المسافة لانها لاتدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اية
 وضعه وغيرهما من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه
 ضرورة ولا يرفعان كيف والناقول الحركة لا بد لها من مقتضى البتة
 فمقتضيا اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر
 بطلان ذلك القول وان كان الثاني تنقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى
 اذ كل غير قار الذات مفتر البتة الى مقتضى لامتناع كونه واجبا والتسلسل
 محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكرنا لو سلم
 في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو
 يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق الارادة بوجوده
 لا بد وانه وقراره لغرض من الاغراض واما ان يافلان ما ذكره على تقدير
 تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون
 المحرك القار كافيا في وجود الحركة وعلة تامة لها ولا يلزم من هذا ان
 لاتكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بنوسط شيء
 آخر غير ذات المحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لابنوسط مطلوب
 آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لاتكون مقصودة
 بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا التأوى الى الغير والتوجه
 اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه
 ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقواكم
 ان طلب المحال دائما محال انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

بإستحالة المطلوب ومن اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى
 يتنوع منه طلبه ولو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعقلات
 وغيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا ببرهات
 اصلا ولو سلم فاذكرتم في امتناع ان يكون مقصودا وضماعينه من ان هذا
 الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لازم وقوفه عن الحركة ممنوع وانما
 يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع
 ارادة اخرى متعلقة بوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لا بد لنفي
 ذلك من دليل لا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا له الا النفس الجسمية
 المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة
 ولو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على
 ان يكون العقل انطباع الصورة او مستلزما له وقد ينابطلانه واما ما ذكرتم
 في بيان صدق المقدم فتواكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك
 اراد يضمن ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع وما ذكرتم
 في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا
 بالطبع وبطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم
 ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا والزام ان يكون المطلوب بالطبع
 متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى متنهاها
 وكل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة حينئذ مطلوبان بالطبع
 ومتروكان بالطبع واللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا لانحصار الحركة في المستقيمة والمستديرة . وقد بطل كون كل
 منها طبيعية حيث قد بطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم
 لا تقولون به . فان قيل * لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية
 ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع
 مهرو باعنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة
 ليست لان وقوع التحريك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول
 المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك . قلت .
 افعل ذلك لا يتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها
 باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة او مزوم
 من ملزوماتها لا يمكن بدون ذلك . وقد تقرر هذا الامتدلال بوجه آخر .
 فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوباً ومهرو با
 عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلباً له وهو يديهي
 الاستحالة . ويترتب عليه ان ترك وضع او حد ليس طلباً له بعينه لانعدامه
 بتركه . واستحالة اعادة غايته انه يكون طلباً لثله فلا يلزم كون المهروب عنه
 مطلوباً ولا كون الهرب عنه طلباً له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة
 المستديرة مطلقاً اي سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء
 توجهاً اليه بعينه محال قطعاً وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة
 هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز
 ان تكون قسرية ممنوع وما يثبت عليه دعواكم هذه . من ان القسرة لا يكون

الاختلاف الطبع غير مسلم واستدلناكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما
للقاشر لزم كون الحركة مع المعارق في السرعة والبطء كالحركة بدون
المعارق وهو باطل فاسد بمقدمته اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان
تفاوت الزمانين في الحركتين الاخيرين لذاتهما تقتضيان مقدرا من الزمان
لا متناهي اى حركة كانت لاني زمان في الصورة المفروضة الحركات الثلاث
يجسب المسافة وتماثل القوة المحركة متساوية في اقتضاء مقدرا من الزمان
من غير تفاوت فيه ولا يتعلق له بالمقاوم والمعارق وهو كما فرض ساعة في
الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذا فرض
ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فبين ان زمان
الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع
المعارق كهي لامع المعارق * وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة
لذاتها لا تقتضي مقدرا معين من الزمان والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك
الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان
كل زمان منقسم فلان زمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل
مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
وكذا ما قيل من ان الزمان قابل للتقسيم عندم الى غير النهاية
وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة
فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي
يضاهر حركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي قدرا معيناً من الزمان بل مطلق الزمان واما
 خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالتفاوت بين المقادير انما
 هو بحسب تفاوت المقاومات وانما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقدير لاننا
 لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قدرا معيناً من الزمان وليس بنا في
 بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها
 الناشئة من مسافتها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان
 الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة
 الحركة التي فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في
 نصف ذلك الزمان ممكناً في الواقع واثبات هذا مشكل جداً واما بطلان
 اللازم فلان المعاق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يتي له اثر في
 العوق فتكون حركة ذي هذا المعاق كحركة عديم المعاق بالضرورة
 ولا امتناع فيه ثم نقول ذلكم تعارض بحركة الوند بالقسر الى السفلى
 اذا غرزي الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية
 وليس بينها وبين ما اذا غرزي الجد ار او السقف فرق مع انها ليست على
 خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف
 الطبع فلانسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقاً وما وردتموه
 من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهات خاصة
 ولم تذكر واد ليلاً شاملاً للافلاك كلها حتى ينظر في صحته وفساده
 ولو سلم قلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته

كيف كانت قسرية كما في الجسم المتصري اذا كان في حيزه الطبيعي
 فان قيل : يتكون الفلك محال فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما
 قلنا باستحالته لان الفلك بسيط اي اجزائه المبروزة متساوية في تمام
 الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التي تقع
 هي فيها والاضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص ببعض منها
 ببعض تلك الاحياز والاضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك
 الاحياز وعلى شيء من تلك الاضاع او يحصل كل واحد منها
 في كل الاحياز وعلى كل الاضاع واستحالة هذين القسمين غلبة
 عن البيان او يحصل كل واحد منهما في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد
 من تلك الاضاع فاما على الدوام وهذا سيكون على الفلك وايضا
 محال لانه رجحان بلا مرجح وانما على الانتقال والنبادل وهذا هو الحركة
 المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سيكون
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا قلنا : هذا مبني على بساطة
 الفلك وهي ان سلبت في المحذو غير مستقيمة في غيره ولابد لعل عليها في
 غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتناع
 التكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل
 النقط المتوزعة فيه متساوية في ضخمة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة
 او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية
 معا تقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءا من كل دائرة صغيرة او كبيرة

موار لا شك في استحالة او تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقضية
 وكل واحدة مما سواهما لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما
 هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معابل على التعاقب وعلى التقديرين
 يلزم الرجحان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير
 واذا بطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستقيمة على الفلك بل استحال
 كون الفلك محمولا كما وسنا كناف الدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشبه بطلانه على انه
 لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا
 استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة
 اذ لا بد للمتحرك من احد هاتين عاين انها ارادية وان الحركة المستقيمة
 لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ثم ماذا كنتم
 في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت
 كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا يفسر الامن بعضها
 لبعض وانها كلها متشابهة الطبايع حتى لا ينصور اختلاف من قبل القاسر
 او المقسور وشي منها ليس يثبت مع ان التالي على خلاف مذهبكم على انه
 لو تم فانما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية وانما ان بعضها ليس
 كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ماذا كنتم لا تثبات ان حركة
 الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فممنوع بمقدمته
 اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقدارا حركه الفلك كما زعمه
 بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون للزمان زمان كما نوهتموه كل ذلك قد بين في المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسسوه * الوجه الثاني * من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيبي بيانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة * فان قيل * العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك نفسا فلا استدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور * قلنا * العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعلم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعلم لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور * والا اعتراض على هذا الوجه انه مبني على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينها فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف

حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى *

المسلك الثاني * ان كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السواء فلما ان يقع عند ارادة الكلي جميع افراد * وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شئ منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشئ بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاضاع المخصوصة لا بد له من مبدأ لا رادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمية وهو المطلوب * والا عراض عليه من وجهين * الاول * ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم و ارادة متعلقين بخصوص شئ يكذب به الوجود ان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبلي اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم ياخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويريد هاهنا يهابان يشعر قبلها بان من اى موضع والى اى مرتبة يرفع قدمه وفي اى موضع يضعها وبغير ذلك مما له مدخل في تشخيص الخطوة

مثل خصوص الزمان فانه مالم يتصور الموضوعين يحدودهما بحيث لم يدخل
في متصوره شيء يستبر من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل
تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدمات رفع القدم وخصوص
الزمان وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهر او اعواما في حال غفلته
او تأمله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرنا مكابرة
عظيمة مع انه كثيرا ما تكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل
لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا
من خصوص المكان و الزمان لا يكفي في تصور شخص الخطوة لان قطع
هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كل محتمل لكثيرين وشخصات متعلقات
الفعل لا توجب شخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل
الاعلى واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والشخص
لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعلوم
لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو
توقف وجوده على العلم به من هذه الحية كان دورا فالحق ان تصور
افراد الكلى والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط
في صدور كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الا ترى ان من
يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر
بوجه جامع مانع بل يكفي تصور بوجه ما لو اعم وانما فصلنا الكلام هنا
غاية التفصيل لانا نرى كثيرا من الفضلاء الحذاق ذاهبين الى الاشتراط

المذكور فحشيانا تفتر الطلاب بظاهر مقالتهم . الثاني . انه مبني على كون العلم حصول الصورة والافلا يتبع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسدية وقد ابطالنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبته اليه على السواء ووقوع احدهما انه يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله لا يتخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولا فان كان الاول وجب وجوده وان كان الثاني وجب عدمه فاين الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فبتقدير تحققهما وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنهما قلنا . فنقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى الاول يجب وجودهما فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمهما فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثرها فلا يظهر للاختبار معنى ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاورة النار للخشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول ما يصح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتهما الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق

باحد الطرفين من الفعل والترك من غير موجب تام يستلزمها واذا كان
كذلك ظهر جواز كون العالم حادثا مع كون فاعله قد يمتخارا وهذا
ما وعدنا في البحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة
يجعلون للتقديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عند هم قد يمة مع انهم
يجعلونها اختيارية فمن حكم بان التقديم يمنع استناد الى المختار بانفاق
الفريقين فقد اخطأ *

* البحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه
بواسطة او وسائط وحينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض
فما ذكرناه في البحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض واما غرضه الاصل فقالوا هو التشبه بما
هو اكمل منه فيكون هذا كمال النفس الفلكية في ذاتها وما سبق تكميلا لجزئها
ولهم اختلاف في التشبه به هو في الكل شي واحد ام متعدد فذهب بعضهم
الى ان التشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى وبعضهم
الى ان كل فلك يشبه بما هو محيط به والفلك الاقصى يشبه بالمبدأ الاول
تعالى ورد ابو علي المذهبين بان كلامهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة
والسرعة والبطء متوافقة وليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا
كان التشبه به واحد في الكل مع اختلاف حركاتها فبسبب الاختلاف اما
جرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته وهو باطل لانها في الكل

واحدة او طبيعته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضي جهة معينة او حداث السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لتساويه اجزائه وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها الحركة لها لا يكون الا لاختلاف ارادتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض والغرض هنا التشبه لو كان التشبه به متعدد دلو المفروض هنا انه واحد فاختلف الحركات النفسانية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون التشبه به واحد اثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثاني فلانه اذا كان الفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والام يكن مشابها له وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اى تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى لموافقته على هذا التقدير فان في حركتها مبانة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في الفلكيات * هذا غاية تقرير رد المذهبيين على ما يفهم من كلامه وشرح به شارحوه * وفيه نظر * اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم المذكور في قوله فاسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر

لجواز ان يكون السبب شيئاً آخر من خارج . لا يقال . فحينئذ لا يكون
الحركة ارادية والكلام فيها . لا نأقول . الزوم ممنوع وانما يلزم ذلك
لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب . وليس كذلك بل حاله
وصفه لما يكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية
فان الماشي بالارادة كثير اما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا تخرج بذلك
حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقله ليس للافلاك طبائع الى آخره
ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعاده لما سبق بعبارة اخرى
وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك
على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر
وليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة ولو سلم فقله اختلاف الحركات
الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى
بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعاً انه كثير اما يقصد شخصان بحر كشيء معا
اخذ شيء معين من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه يختلف حركاتها
في الجهة والسرعة والبطء لاسباب وقوله وانما تعدد التشبه لو كان التشبه
به متعدد اهذا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات
التشبه من احدى الى التشبه به وصفاته . فان قيل . التشبه به هنا هو المبدأ
الاول وهو تعالى وتقدم من ان يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه
قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد
الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا تمتنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لتفكيك عنه الصفات
الحقيقية الكمالية عن اصلها * واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان
الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة
واحوالها والالم يكن مشابها له ممنوع اذ مشابهة الشئ للشئ لا تقتضى الا ان
يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حال من احوالها
او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالبدن الاول او بمجرد
اخره لا يتصور ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون
تشابه الفلكين في امر غير الحركة و احوالها ولو سلم فلم لا يمكن في وجه التشابه
نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى
من احوال الحركة يكون متمتعاً على الفلك الثامن ما الدليل على نفي ذلك وبالجملة
ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن صحة شئ من المذهبين ايضا غير ثابتة
لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية
والاقربية وعند جمهورهم ان التشبه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض
كل فلك من حركته تشبهه بمسألة القريب الذي هو العقل السابق
عليه الموجد له * واعترض عليهم الامام الرازي * بان الاشكال
الذي اوردتموه على من قال بوحدة المشبه به يعني لزوم عدم اختلاف
الحركات لا يندفع بقولكم بنعده بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لا تمنعون
بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج
جميع كالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كالاته

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل لان
 حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول متشابهة
 في ذلك الكمال اعني في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان ما به
 امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للافلاك بها كان
 التشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان التشبه به بالحقيقة شيئا واحدا
 هذا كلامه . واجيب عنه . بان غايات حركات الافلاك تشبهات
 جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان
 يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان
 واحد مع وحدة التشبه به غير ممكنة . وفيه نظر . لانا لانسلم ان الامر
 الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة
 ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول
 المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استحالة
 احاطة العلم بها قبل حصوله بله يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول
 المال والتقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية
 والحقيقية . ثم استدل لا لم على ان الفرض من حركة الفلك هو التشبه
 بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للمتحرك بالحركة
 الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرها
 والا ولان باطلان لوجوه . الاول . الفلك ليس له شهوة ولا غضب
 لان الشهوة قوة هي مبدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع المنافر للجسم فعما انما تصحان فيماله جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال • الثاني • ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم نهاي الشهوة او الغضب غير متصور • الثالث • ان المشتهي او المضروب منه امان يحصل او يندفع في وقت اول او على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني يلزم دوام جهل الفلك وعشه واللازمان باطلان فيبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لو لا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض معشوقه والقسمان الاولان باطلان مطلوبة اعني ذات المعشوق او صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابداً والاول يستلزم وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه او لا وابدأ باللازمان باطلان وكذا ملزوماهما فكذا ملزوماً احداً الملزومين فتعين ان يكون مطلوبة من حركته حصول شبه له لذلك المعشوق في كماله بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كماله الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكر وبين في موضعه ولا يمكن هذا الفلك لان كماله مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تنهاى لاعدادها كالاولضاع فغاية ما يمكن له مشابهة المعشوق الذي جميع كماله بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون هو دائماً استغراج فرد منها من القوة الى الفعل ليبقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الأفراد وتجدها
وليس لذلك كمال يمكن ان يكون مترابعا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر
الوضع لأن المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الاثنين والكم والكيف
والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الأول محال كما بين هناك
ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بمر كته ويشبه به بمشوقه
هو الوضع وثبت ان غرضه الاضلي من حر كته هو ذلك التشبه وهو المطلوب
ولا يخفى على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الوقف على ما ذكرنا
سابقا في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة
الى الاكثار والتكرار لكن انبه على بعضها لزيادة الاستبصار منها ان
كثيرا من تلك المقدمات دواعي غير ضرورية ولا مؤثرة لشبهة امتناعية
فضلا عن ان يكون مبنية بحجة طعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة
الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه * ومثل قولهم عدم تنامي
الشهوة والغضب غير متصور * ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعشه
محال وغير ذلك * ومنها * ان مجرد الوضع ليس كمالا معتد به بحيث يليق
من اولئك الكمال العالية المراتب في الكالات على زعمهم ان يصرفوا
اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتفضي وعدم الاستقرار على
شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يشبهون باستحيل عليه عدم الاستقرار
وعلى كالاته التصرم والتفضي فانظر انت بعين فطنتك في هذا واحكم
بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه وليس لو سكنوا دائما

واستقروا على حالة واحدة كانوا الشبه بالاجور انتقاله من حالة الى حالة
اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه باسرع ما يمكن وقتا مريدا ان لا يسكن ولا
يغير من حركته. ولذا استل من غرضه من صنيعته يقول بغير خي الاستكمال
بهذه الاوضاع والتشبه بنسب الكاملين لا ينسب الا الى متخفة العقل وسفاهة
الحلم ولا يعد سعيه الا هدر او عملة الا عبثا بخلاف ما اذا تسكن في ذلك
الوقت ولم يشغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا
وسببا للتشبه فالقولك عندهم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى اجزائه على
السواء فالأوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير
المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بحدود اخر من
السرعة والبطء متساوية النسبة اليه و الى غرضه المذكور فوقع هذه
الاضواع دون غير هار جحان بلا مرجح وهو باطل. واجاب عن هذا
بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه
الواقع كانت ادخل في النظام وانفع للسفليات والتثنيات والمقارنات
والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العناصر فاصل
الخركة للتشبه وكهفيتها من الجهة والسرعة والبطء. للعناية بالسفليات
وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك
الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج دون الآخر
فيختار الاول على الثاني فاخذ اصيل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار
خصوص الطريق لكونه بخير او عاينه بالمحاويج. ورد ابو علي هذا الجواب

بانه لا يجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله ولا من صفة وكيفية نفع
 السافل وما يعود اليه والالزم استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف
 مستكملا بالخنس وهو باطل وفيه نظر لان استكمال العالى بالسافل
 انما لا يجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه وكان معنى الاستكمال
 به ان يستفيد منه كما لا من كماله الموجوده فيه وفيما نحن فيه كلاهما محال
 ممنوع اما الاول فلانا لانم ان ليس للانسان كمالات غيره موجوده في
 المفلكيات بل تقطع بان كثير منهم وهم الانبياء سيما نبينا صلوات الله عليهم
 اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل ومن عقولنا
 ايضا مع ان الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر
 كمالا بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيدة
 منه والاستاد كثيرا ما يستفيد شيئا من التلميذ واما الثاني فلانه لا يلزم من كون
 غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجود فيها غاية
 ان لم دخلا في حصول كماله له ولا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا
 بالخنس بهذا المعنى واي شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه
 وكمالاته عن الاخسار بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح
 لانه لما كان الفلك بسيطا عند هم مشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون
 كل جزئين متقابلين منه موضعى القطبين فجاز حركة كل فلك الى اى جهة
 فترض من الجهات الغير المتناهية وعلى اى حد يقدر من السرعة والبطء
 فالنسب المذكورة يمكن حصولها من حركات اخر غير متناهية مثل ان

يتحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس
 فحصل النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجع • فان قيل •
 النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع
 السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض • قلنا • قد علم
 بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لآثار تنفع بها
 السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم
 انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لا بد لكم من
 حجة على هذا ولا يحجبكم الاحتمال لانكم بعد الاستدلال • قال الامام
 الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلم عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية
 الركائكة وقد صدق • واعلم • انهم باجمعهم قد اعترفوا بالآثار بالعجز
 عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولوائهم رأوا في الابتداء
 ما رأوا في الانتهاء لنجوع الوقوع في هذه الورطات واثمة الهادى الى سواء
 الطريق • ومنه الاعانة والتوفيق •

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات
 ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء
 الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شئ منها ابدًا
 فكل منها منقش بصور جميع الموجودات ازلا وابدًا وما وقع في كلام
 الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لان الزاد به جسم
 مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة

لان وجود جسم غير متناهي الابعاد محال وتصوير غير متناه منفصلا
 بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين
 في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل
 واحد غير قابل للاقسام ويقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملائكة الاعلى والكروبيون والملائكة
 المقربون عن العقول وهذه ان متقاربا المعنى لان الاول من كروب بمعنى
 دنا وقربه وملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن
 العقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل فوجه مناسبة التعبير عنه به ان كلمات
 جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش
 عبارة عن الملك التاسع والكرسي عن الفلك الثامن وبنو اعلى ذلك بيان
 سبب اطلاع بعض المغييبات في المنام فالو النفس الناطقة للانسان لكونها
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما
 في النقوش الفلكية لكن لانها كما في التفكير فيها توردها الحيوان عليها من
 المشتهيات والمشتكرات وفرط اشتغالها يجذب الاولى ويدفع الثانية خلت
 عنها فحين تعطلت الحيوان بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل
 لها نوع اتصال بلك الجواهر فنطبع فيها بعض الصور المتلعة فيها فها زيادة
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وبلده وما اشبه ذلك والصور
 المنطبعة في النفس بعضها جزئية فينتظم في النائم كاهي وبعضها كلية فتعجزها

سبب اطلاع بعض المغييبات في المنام

متخيلة النائم الى صورة جزئية فتلقها في خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها
جزئية فهذا الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول
من الكمية الى الجزئية لا تحتاج الروي الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك
فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم أو تضاد
وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن رد ها الى ماخذها بلا واسطة وبواسطة
فهي ايضا الروي بالمعتبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور اي مجاوزة
من شيء الى شيء اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما
مناسبة كذلك فهي من اصغاث احلام لا يعابها ومنها ما اذا كانت
النفس قبل النوم مشغولة بشيء متوجه اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشيء
في منامه ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل
فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهد ها النفس حينئذ ومنها
ما اذا كانت المتخيلة ملوطة بصورة كثيرة لاشتغالها بفعلها في الخيال
فيراه النائم وسيجي بيان هذه القوى اعني الحس المشترك والخيال والمتخيلة
في المبحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من
الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء ملوثة بلون ذلك الخلط فعند غلبة
الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السوداء
سودا وعند غلبة البياض بياضا وعلى ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء
والاولياء عن المغيبات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اماغريزية
او مكتسبة بالمجاهدات المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد والاتصال بالمبادئ العالية فينتطبع فيها من صور المعقولات المنطبعة في تلك المبادئ بقدر صفائها ومناسبتها لها كمرآة صقلت ونحو ذي بها ما فيه نقوش كثيرة يترأى فيها من تلك النقوش بقدر صفائها وهو لاء الكاملون متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شيء من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر واكثر وهو متمناهون منهم الانبياء فانه ييسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن المغيب اذا اطلب منهم اظهار آية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا الغيرهم ولهم خصلتان اخرى ان يتأزوا بهما عما عداهم احداهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادة لارادتهم كما ان البدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر اذا تعاق النفس بالبدن ليس تعلق الحمول والانطباع فيه بل تعلق التدبير والتصرف فيه فكما جاز ان تصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغير اختيارية كحمره الخجل وصفرة الوجه وثر تعاده عند استعداد دخوفه وسقوطه من مشي على رأس جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه كثيرا ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدن وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل
 شديدة و حرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك * ثانيتهما * ان تكون قوتهم
 التخيلة بحيث تمثل بها العقول المجردة نمائيل واشباحا يطوبوهم بكلام
 مسموع منظوم كما يرى النائم في الرويا الصادقة اشخاصا يطوبونهم ويسمعونه
 كلاما منتظما اللفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك وهذا
 ليس بمستكر فان من شان القوة التخيلة ان تبرز المعقول المرتسم في النفس
 في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك
 على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال
 بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجرد هاعن الشواغل البدنية واقطاعها
 عن زخارف الدنيا الدنية يتأتى لها مشاهدة العقولات في الخيطة بادية
 توجهه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال
 * احد اهاه قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة * فمنهم من يكتسب
 العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقدما لها وترتيبها على ما ينبغي * ومنهم من
 يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة * ومنهم من لا يحتاج في بعض
 النظريات الى النظر والكسب بل بتنبيه من غيره * ومنهم من لا يحتاج الى
 التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة
 فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس * ومنهم من تحصل له
 القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاولات
 فيلاحظها اما في ازمة او في اقل زمان من غير استعانة بشيء * ولكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا. ومنهم من ينتهي في البلادة
 الى حيث لا يتيسر تفهم شئ من النظريات له وان بولغ في السعي لتفهمه
 اولا يفهم منها الاشياء يسيرا. حكى ان واحدا قرأ كتاب سيبويه في النحو
 على السرياني فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك واما انا فلم
 افهم منه حرفا. فنفس الشئ هي النفس القدسية التي ارتقت في ذكائها
 وصفائها الى حيث قد ريت ان تلاحظ جميع الموجودات او اكثرها
 في اقل زمان والهباء الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري هو قد من
 شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
 نور على نوره وثانيها قوته العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كمالا وقصانا
 فمنهم من ليس له قدرة تامة على استعمال اجسام بدنية وهي لا تقاد لارادته
 اما الكسل غلب عليه او بسبب آخر. ومنهم وهم الاكثر يقادله بدنه وهو يتصرف
 فيه كيف يشاء. ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف
 في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلتفت في قوتها
 المتصرفه جدا اذ اطلعت الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة
 او خسف الارض بشخص او قوم انقادت له تلك الاجسام ونفذ تصرفها
 وثالثها قوته التخيلية فانها قوة من شأنها التصرف في صور المحسوسات الكائنة
 في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا
 انسانا ذرايين او انسانا بلارأس وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من
 طريق القوة البهيمية بان تبرز الولي في مرض العدو والعدو في معرض

الولى . وفي صور المعقولات ايضا بان تلبسها لباس المحسوسات وتلقها الى الحس
المشترك فيذكر كما في صورة المحسوسات ويظنها متأدية اليه على هيئتها
من الخارج ولهذا سميت متصرفه ايضا وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة
فتمتخيلة غير النبي لغلبة انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق
بها لا تنفرغ الاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثيرا اشتغال فاذا انام
صاحبها ركدت حواسه عن جذبها الى جانبها لحصل لها زياد فراغ للتوجه
الى جانب المعقولات فلها يري اكثر الناس في المنام ما لا يري في اليقظة
واما تمخيلة النبي قوية على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها
وذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس وشدة توجهه الى عالم القدس
فلها يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليل . هذا انقرر مذهبهم
في التأصيل والتفريع . واستدلوا على الاصل اما في العقول فبمثل ما مر في
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيهما هنا
لا يجرى بالنسبة الى كل عقل فيها هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معلولاته
وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا . واما النفوس (١)
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه
لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشئ لا يمكن بدون تصويره
فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها و اذا كانت عالمة بالحركات
كانت عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب
اللازمة لتلك الاوضاع كالتقارنات والتسدسات والثلاثيات وغير ذلك

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا
بجميع المسببات لاننا لا نعلم جميع الاسباب وما نعلمه منها لا نعلمه علما تاما لان توجهه
فقوسنا الى تدبير البدن وتراجم الاشغال عليها وتجاذبهها الى المحسوسات المتخالفة
عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شئ
يحصل لنا العلم بوقوعه البته كما اذا علمنا من الاطالع الشمس وكون ثوب رطب
مقابلا لها وعدم غيم او سائر آخر فيجب شعاعها عنه فاننا نعلم البته انه سيصف
و حينئذ فهي عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى
تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مررت اليه
الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها انتقال
ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * اننا لانسلم ان حركات
الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية
بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يجديهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف
كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئين وقد مر بيان هذا في البحث
السابق بما لا يخفى يد عليه * ولئن سلم فقوله ان العلم التام بالسبب يوجب
العلم بالسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه
فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما
بين السبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى مسببه كذلك
وان ارادوا به تصويره مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل
لنفس الفلك ودلالة شبهتهم لا نعدو عن انه لا بد لتلك النفوس من تصور

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا
 للاشياء القلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب للاشياء
 معينة اخرى وهكذا الى ما لا ينتهي حتى يلزم علما بجميع ما يستند اليها من
 الحوادث الغير المنتهية على ان ما ذكره لو فرض تمامه فلما يعطى علما
 بمسبباتها لا بأسبابها ومبادئها ومدعاكم انها عالمه بجميع الاشياء فسيبهم قاصرة
 عن مدعاهم واما ما ذكره من التفريع فليس الاخطابة واهية ليس مستندا
 الا الى الوهم والحق استناد ما يراه المذكورون بل استناد جميع الحوادث
 الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واختياره واعتقاده ان النبي ياتيه في يقظته
 الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة ما يشاء فربه تعالى المنزه عن
 التصور ويلو عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة
 لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك للملك غير النبي ايضا من يكون
 بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجاوز
 عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهنا احتمال آخر ليس بابعد
 مما ذكره بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية
 اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني قابلة للانتقاش بصور المكليات
 والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بشد يير البدن وتوارد المحسوسات عليها
 كما ذكرنا فاذا حصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء اما بسبب النوم
 او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجية
 التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصلة في اشياء اخرى وما الدليل على ذلك ، وما ذكره في بيان امر النبوة
من اختصاص النبي بالخصال الثلاث فغير تام مع اعترافهم بان وجود النبي
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العناية الازلية واما ما ذكره في
الخاصة الاولى من ان النبي يطلع على جميع ما يمكن اطلاق البشر عليه دفعة
او قريباً من الدفعة مع عدم امكان اطلاق غيره على مثل ذلك مع ان مذهبهم
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فمشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر اذا كانت كذلك
فلا يتميز بهذا الخصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الخصلة كما ذكرها
للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك
بينه وبين غيره فلا يكون مميزاً له وكذا ما ذكره في الخاصة الثانية من
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من
الولي غير النبي كما يشاهد وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا
باسباب مثل السحر الذي مبدؤه تأثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها
فان وقوع السحر وتأثيره مقطوع بها شرعاً وعرفاً ومثل الطلسمات التي
مبدؤها تمازج القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل
للحوادث وللحوادث شرائطها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها فمن عرف
تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينها تصد رمنه آثار غريبة بخارقة
السادة» ومثل دعوة الكواكب التي هي الامتعاة بالفلكيات فقط * ومثل العلم
بالخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقناطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر
 فان عندهم حجر اذا التقي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب
 شخص بسمرقند من الماء الذي التقي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير
 علمه بحال ذلك الماء فدامت الامطار في ذلك البلد وقد توارثت حتى
 اذت الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي
 عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من
 الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر منه وانتقل الى الموضع الذي
 كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه
 منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع
 الى سمرقند ومثل العزيمة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك
 من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الإصابة بالعين اذ هو متحقق
 بدلائل الشرع والمشاهدة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام
 العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون
 حقيقة بل يجوز ان تكون اخصافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات حدوث
 للنبي يمتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقة لا يتميز صاحبها عن غيره
 ولا يرد علينا معاشر الملبين في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لانقول كل
 الامور يخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى
 النبوة كذا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده
 علم انه نبي وتميزه عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقة للنبي من

غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا بتماثل النفوس وبان المتماثلين متكافئان
 فيما يجب لهما ويمتنع عليهما فلا محيص لهم عما اورد عليهم في الخاصتين واما
 ما ذكره في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى انه تنزيل للنسبة التي
 هي اشرف احوال الانسان قد راو خطرا في اخس المراتب وهي ان اوامر
 النبي ونواهي مبنية على خيالات محضة لاحقيقة لها او هاهم بحجة لا اصل لها
 ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور
 الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلات جميع الانبياء
 على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم وكون صانعه موجبا بالذات وعدم
 جواز متعدد دفن المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من
 الكلام الدال على حدود العالم وان الاول تعالى موجود للجميع بالاختيار
 وامثال ذلك مما هو خلاف آرايهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصلاح العالم
 وارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بيانوا واضحا
 بحيث لا يقع الخلق كلهم الاشرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجاهلة والضلالة وعلى وهل
 وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا او يعقله بعد اعترافه بالنبوة
 وبان الحكمة فيها ممد اية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا افعله من نور
 البحث السابع عشر في بيان ان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو
 لعلاقة عقلية وعلية حقيقية بينها ام لا

فعند من ذهب من الملمين الى ان للحدوث دخلا في الاحتياج الى المؤثر
 ليس موجودا لذاته علة لموجودا أصلا وعند من ذهب الى ان علة

الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقة لله تعالى علة
لذلك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة
الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا غلبة
حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية
لا يعلمها الا هو يترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن
الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل
الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده
مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقاته الماء وعدم
احتراقه على ملاقاته النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن
بالنظر الى طبيعتي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت
مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء
اكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط
لا يمكن ايجادها بدونها كما يجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود مثل له
واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها
علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلمهم متفقون على
ان العلة الاولى واجبة الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود
الممكن منه وقد مررت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن
بعض وعلية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه بالمبدأ الفاض
والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان

فاعلم اي شئ نوع اختلاف واضطراب في مواضع من كلامهم ان طبائع
بعض ائمة فاعلية لبعض كما يقولون الحقة علة الليل الى المركز (١) والجسمية علة
للتخيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك
ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه
الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع مافي عالم العناصر من الصور
والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا المبدأ الفياض وسائر ما هو يتوقف
عليه وجود هذه الاشياء بشروط واسباب هذه يحصل به تلك الاشياء
استعداد الوجود وقابليته له وفيضها منها من المبدأ على ما هي لائقة به واما
الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فناسب ان يجعل البحث ثلاثة فنون لا بطلان
قولهم الاول ولا بطلان قولهم الثاني ولدفع ما اوروده على المذهب
قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لامور وجودية

اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار وسخونتها واما في غيرها كجفاف
مجاورها واحتراقه ولا مورد مية كعدم قبول الفلكيات الحرق والالتئام وعدم
صلوح اتحاد النكلم ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا
ينكرون اوياء ولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام
بنار غرود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات
(١) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا الحقة علة للبعد عن

المركز والثقل علة للميل الى المركز ١٢ مصحح

٧ يياض في الاصل ولعله الفن الاول في ابطال القول الاول ١٢

الحرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين
في موضعه ولا تشتغل هنا بنقلها أو تزئيفها بحجج زاعن الاطالة والسأمة وإما في
غيره فلا دليل لهم على ما ذكره الا ما شاهدوا امر او امن ترتب شيء
على شيء وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلمية الحقيقية بل على السببية
العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز
خرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد صارا
وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى
زمان وقوع ذلك الحارق فمن اين علم ان احراق النار لا يقطن ليس
من العاديات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن
او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاوّل في البين فان دعوى
الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في
اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فهم
ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلمية والمعلولية فضلا عن
كونه ضروريا لو نظر يا فتحي انه لا وجه لحكمهم بعملية تلك الطبائع
كما ذكر وهو المراد بطلانه هنا مع انه مبني على تقي كوت الله تعالى
فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في موضعه

٧

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المنصرف في هبولى
المناصر بافاضة الصور والاعراض والنفس عليها هو دائم الفيض بمقتضى
ذاته لا يخل فيه ولا عديم وانما يثاخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

الحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لانهاية
المبدا منها وارادة على الحل اعنى الهوى او الموضوع او البدن مستندة الى
الحركات الفلكية بالسرمدية وبواسطتها يقرب الحوادث من الوجود قربا
متدرجا ويستعد الحل لقبوله كذا لك الى ان ينتهي الى استعداداته القريب الذي
لا يحتاج بعده الى شيء آخر فينشئ فيفيض من المبدأ ذلك الحادث على الحل
وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات
وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كقابلية شعاع
الشمس فانها تحصل ثوب القصارا يبيض ووجهه اسود وتلين الشمع
وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اهل من الاول لان الترتب
المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشيء اصلا
لان يتوهم دليلا على ما ذكره ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث
ليس العقل الاول او واحدا آخر من المبادئ التي هي اعلى من العقل العاشر
ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصرات كما للفلكيات مع كثرة الاولى
وقلة الثانية ومن اين علم كونه هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما
ذكره في معرض الدليل على كون الباري تعالى موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار رفع عدم تمامه لا جريان له ههنا قطعاً ثم ان قولهم
هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقل الى صوب
المرکز والاحتفاظ بالجاب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة اي فاعلها

على القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث
السفلية منه وهو مبدأ أو فاعل لها ومنها احصرهم الحركات والميول في الطبيعة
والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا
التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك ولا قسرية
بوجهين * احدهما . انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدأً لها خارجا
عن المتحرك وممتاز عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والقيود الثاني منتف
هنا اذ لا وضع للفعل * وثانيهما . انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين
ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية
ولا ميل قسري او لارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية
ما تكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا الميل الارادي والمبدأ عند هم
موجب لا يختار . ومنها حكمهم بان كل جسم له جيز طبيعي بمعنى انه اذ اخل
وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له
مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسر ولو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى
لوار تقع المانع لعاد اليه بطبعه . ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان
من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعالي فلا يكون مقتضى
طبع الجسم والا لا يجمع علان مستقلان على ما اول واحد وهو محال .

٧ قالوا للميلين ان ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار
مستلزم لاشياء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عقل ولا يقبلها قائل
وذلك لان طر في المقدور في صحة تعلق الارادة بهما متساويا بالنسبة وبعد تعاقبها

باحدهما جاز في كل آن ان يتغير ويتعلق بالآخر وحينئذ يزفع الوشوق بعلومنا
 البدئية والنظرية المتعلقة بالتمكّنات قطعا فيحوز ان يكون امامنا جبال شاهقة
 وعلى ميلتنا جنان ذوات افئنان واشجار وخذائق وعلى يسارنا زياض وخابض
 وارها رو شقائق ومن ورائنا طبول هوائيل وبوقلت بوائق وعلى رؤسنا
 طواريس ولعالي وتحتنا زرايين وتما رق وفي ابداننا مقامع ومطارق
 الا اننا لا نرى شيئا منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق
 علمه فينا ويحوز ايضا علمها انما مشغلة واشجار مشرفة لم يردها الله تعالى ان تراها
 فلم يخلق قنبارا ويها وان يكون قدامنا طبول هائلة واصوات علمية لم يخلق
 فينا سمعها وان نصير اهل السوق حكما فضلاء واقشتم كتبنا حكيمية وصفها
 الهية وان نصير اهل البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابة شيا باشداد الى
 غير ذلك مما لا يتناهى عدا فلما لم نتمكن بخلافها لا يمكن جميع ذلك وجواز
 تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون
 شيء من علومنا البدئية والحاصلة بالنظر لافي الالهيات ولا في غيرها يقينا
 بل مجزوءا به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخفى الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية
 ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها
 فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر بموجب ما به وفساد هذه
 اللوازم غنى عن البيان والجواب ان مثل ما ورد ثموه علينا وادع عليكم
 ايضا فانكم معترفون بان طر في الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى
 الوقوع واما يتبع يقع لم يرجح والمرجحات من وجود الاسباب واشوائط

وارتفاع الموانع كثيرة كثيرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات
يكون مفقودا فلها الانزاع كونهما موجودة هنالك فلا يكون علما بعدمها
بقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس
بالاشياء المذكورة واذا جازتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل بسبب لانطلع عليه وان
كان على خلاف العادة فانكم معترفون بإمكان خرق العادات فنفيض
من المبدأ هي عليهم ولا شيء فيه غير الاستعداد للالاف بالاعتقاد ويجوز ان
تخلع هيولات اقشمتهم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لوقوع
اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبايه وكذا انتم معترفون
بان الحسن قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم
انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة
دائرة والشجر المنصب على الشط متكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة
من العين كالحاتم دائرة عظيمة والمظينة من بعيد صغيرة وامثال هذه
كثيرة بحيث لا مجال لانكارها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات
يقينيا لان امكان العاط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة* وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجرئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذ من الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينهما وانتزع منها صورة كلية يحكم بعضها على بعض ايجابا وسلبا اما بدهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء اخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان بالالزام واردة عليكم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا * والجواب * عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لا ينافي حصول العلم به علما يقينيا اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعا ولا تردد فيه مع اننا نعلم ان نقيضه ممكن وعدم علمنا به ايضا ممكن فاني اعلم ان مما سى بالآن قلم وقرطاس واعلم قطعا انه لا يحتمل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعا انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سين لي ومن انكر هذا فهو مباهت لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بإمكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالعلية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

(١) هكذا في الاصل ولعله اذ احس بالنار مع الحرارة ١٢ * واما

• واما الله اهون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فينطرق على رأيهم
الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بما كان عدم الشيء الآن كيف يتيقن
بوجوده الآن وجوابها ما حررناه •

• البحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة تام لا
والمراد من التجريد ان لا تكون متميزة ولا حالة في متميز والمقام يستدعي ان
يبين اول معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات
والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس
الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرفه • قال الامام
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسموية
عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية
ولم تندرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النخلة الثالث في النفس
الارضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينهما في
التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذاتي حياة
بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى
كمالا اول ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى
كمالا ثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه
النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول
خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات الجردات

والاعراض وبقولنا طبعى خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا
 آلى والمراد به ان يكون ذا جزاء وذا قوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها
 خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارها وافعالها من الحوارة والبرودة
 والتسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا بل
 بنفس تلك الصور وبقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر
 عنه افعال الحياة التى هى التغذية والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة
 الارادية والنطق * ويان فائدة هذا القيد يستند على تمهيد مقدمة وهى
 ان لم اخلافا فى ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج والندوير
 والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلى وهى محركة للكل والافلاك
 الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الرأى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية
 عن التعريف بقيد الآلى ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا اخروجها
 عنه مطابقة الى الرأىين وعلى الرأى الثانى لا يخرج بذلك القيد فزادوا
 هذا لاجراجها عنه ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ماهو
 مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اوليا لجسم طبعى آلى
 الا ان ما يصدر عنها من افعال الحياة اعنى الادراك والحركة الارادية
 حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية
 والتمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان
 التعريف شامل للنفس الفلكية على الرأى الثانى لانها كمال اول لجسم طبعى
 آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وهذا هو محصل التعريف وكلامه

هذا ينبغي على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن
 يصير حينئذ قيد بالقوة ضائعا لا فائدة له اصلا واما النفس الملكية فهي
 كمال اول الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين
 ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا ولا للجسم على ما ذكر من
 معنى الكمال الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتعم في ذاته بمادته وصورته
 الجسمية والتنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تعم ذاته بل في كثير من كالاته
 او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راي
 المشائين نعم بعض كالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كالات
 البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت للملك نفسا
 مجردة واما من لا يثبت له الا النفس المنطبقة فتعريف النفس الفلكية على
 رايه تام فان قيل النفس الانسانية كمال اولى للانسان الذي هو النوع
 لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما بين تعريفه الا انه غير
 عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطع الكل احد قلنا نوع الانسان
 ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم
 مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتبارا فلا يكون له نفس
 لانها لا تكون الا لانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق
 بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبد الصدور افاضيل ليست
 على وتيرة واحدة عادة للارادة فانا نسميه نفسا فما ذكره مفهوم عام مشترك
 بين النفوس الساوية والارضية كلها مختصة بها لان الشيء اما ان يكون مبدأ

لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من ان يكون
نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون
مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا عادمة للارادة بل واجد لها وهو النفس
الفلكية وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا يكون مبدأ لافاعيل
اصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة
كصورة العناصر والمعادن والقوة الغازية والنامية وغيرها وهذا
القسمان لا يشملان ذلك المفهوم وليس شئ منهما نفسا لعل نفس الطالب تنزع
الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس
بان نشير منها الى تفاصيلها اشارة خفية لكنها تقصر الكلام على قوى النفوس الارضية
اذ هي الالهة الاسب بمانحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانية قوى يشترك النباتات
والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واحوالها متغايرة
فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع
عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها يحتاج اليه بقاء
الشخص واستكمالها وبعضها يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي
قوة تجذب الغذاء الى ما من شأنه ان يصير كلة او بعضه جزأ للمقتضى من الفم
الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم يجذب بالطف منه الى الكبد وتميز الاخلاط
الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هناك
ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له * ومنه
الماسكة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلا وساو يتمايز

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو ومما يشابهه نامة ويلتصق به * ومنه الماخذ *
وهي قوة تفيد ما جدد به الجاذبة ومسكته المساسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزءا من المعتدي ولهذا الانطباخ مراتب اربعة * اولها *
في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كما المكسك الثخين وابداء هذا من الفم لان سطحه مع المعدة كأنهما سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا * وثانيها *
في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا *
* وثالثتها * في العروق فان الاخلاط تدفع مختلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعتها * في الاعضاء
فان الاخلاط ترشح من القووات اللينة للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباخا ما يحصل لها الاستعداد القريب للاتصاف بالعضو وصيرورتها جزءا منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يندفع عن البدن فلمرتبة الاولى الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول فلها
طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاولا اكثرها
وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الدماء الفاسدة
والقيح والصد يد المندفعة من مواضعها وللرابعة المنى فمنها قوة اخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة

ومنه الغذائية * وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما
يتمثل فيه صورته * ومنه النامية * وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين
اجزاء العضو وتضمه اليه التزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد بها على ما يناسب
طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن
العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتد بها احترازا عن السمن فانه
غير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة
لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها او القيد الاخير احترازا عن الزرم
فانه ليس مناسبا لطبيعة ذى الزرم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله
باعتدال حجمه وانما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان * احدهما المولدة
وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام اضماعه او من غذاء الانثيين
خاصة على اختلاف الرأيين جزأ ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع
الاول كما هو الاء فتراو من جنسه كاليفل وكالمولود من اجتماع الكلب
مع الذئب فعلى الراى الاول المتى متخالف الاجزاء متشابه الا متزاج
وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات . وثانيتهما المصورة
وهي قوة في الرحم تنفذ تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الضور
والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى
طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامور انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم
الحيوان بعدما شترك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة
به ولما كان امتياز عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواء المختصة

به ما يكون مبدأ للذين الامر ين . واما مبدأ الاول . وهي القوى المدركة
 او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر . خمس منها في ظاهر البدن وهي
 الحواس الظاهرة وظهرها واشتهارها لاجابة هنا الى تفصيلها . وخمس
 منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة . اولها . الحس المشترك وهي التي
 ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه . مقدم
 البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء . جزوه
 الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى
 الثالث على هيئة دودة . ثانيتهما . الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور
 بعد غيوبها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر
 البطن الاول من الدماغ . ثالثتها . الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني
 الجزئية الكائنة في المحسوسات كصدقة زيد المدركة لعمر وعند الاحساس
 به وباحواله وعداوة الذئب المدركة لبهيمة عند احساسها به ومحلها مؤخر
 البطن الثاني من الدماغ . رابعتها . الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي
 ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم
 البطن الثالث . خامستها . المتصرف وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات
 بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقولات
 الصرفة ايضا وذلك بان تركيب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير
 فرس ذي جناحين وتصوير بدن لارأس له وكايراز الصديق في صورة
 العدو وبالعكس وهي لاتسكن عن العمل نوما ولا بقطعة فان كان مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومعملها مقدم
البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة . واما مبدأ الثاني .
فهو ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوة وشوقية
فان كانت باعثة على الحركة انزل ما تخيله المتحرك ناعما تسمى شهوية وان كانت
لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين
الوجهين ثم تشتتا فها ثم تريد ها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة
كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط
اليد فتحصل لكل منهما حركة فهذه مبادى اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات
والقوة التى منها تمد يد الاعصاب وارسالها تسمى الحركة والقوى المختصة
بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها
او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا
بمحل ما قالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تعددها على الوجه
المذكور باختلاف الآثار والافعال كالتغذى والنمو وال جذب والامساك
والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدؤ الكل وفاعلها واحد كالصورة
النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاثبتوا لكل واحد منها فاعلا
وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذى هو استحالة ان يصدر من
الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا التام هو في الواحد من كل
الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواها ليس شىء منها كذلك
فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محال لها

الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور
 المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل
 على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالثخص والصادر من كل
 واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد
 الجذب والامساك وغيرهما يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا
 كالحيال والوهم فان حفظهم للصور المنطبعة فيها لا يتصور بدون ادراكها
 لهاو كالتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه من اناف لاصلهم
 الذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفي علمها هو العقل الفعال
 ثم من العجائب تجوز صدور ثلاثة اشياء من المعلوم الاول كما ذكر من
 قبل وتجوز صدور اشياء غير متناهية من المعلوم العاشر وعدم تجوز
 صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية
 ومحفوظ لجهات متكررة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء
 والعقلاء وهذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما هو المقصود في
 هذا البحث فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجه
 بعضها يدل على انها ليست هي البدن ولا جزءا منه ولا المزاج اذ كل واحد
 منها مات وهم بعض وبعضها يدل على انها ليست جسما ولا جسمية مطلقا اما
 الاول فتلاية ادلة اولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر
 ايضا ولهذا اذ اصبح على الشخص باسمه العلم يشبهه وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه
 مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه هو ذيه لزم ان يكون عالمًا بذاته قبل وصول المؤذي
اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمتنسبين محال وتغفل عن
بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه
يظهر ذلك بان نعرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
شيئا من اجزائه ولا يتلامس اجزاءه معلقا في الهواء لا حرفيه ولا يرد فانه
في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا يدرك الا بالبصائر والممسوس
وقد فرض خالياعنها وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح وهوليس بمحصل
في اول الخلق ولا يكون مخافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزءا منه
ولا مزاجه ولا شيئا من حواسه وقواه والاعتراض عليه ان من ادعى
ان النفس والمدر ك هو البدن والمزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة
المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك
شيئا وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر او لا من ان
النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانها من الوجهين
ليس بشيء لان تنبيهه بالصباح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيئا منها
على علمه بذاته قبل تنبيهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبيهه بالصباح ويوصل
المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأنيبان في غير الانسان من الحيوانات
ثانيتها ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست
كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهرة واما على
تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تفعل بالجسم فيكون الجسم

آلة لها وشرطها في فعلها واختلال الشرط بوجوب اختلال المشروط فيقع
الفعل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة. واما النقص اللازم فلا في النفس
قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط
يقوى ثقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانقاص والانحطاط
* فان قيل * هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا
فيقتضى الادراك فقد اختلت قوة التعقل باختلال الآلة وهذا يدل
على ان نفسه حالة في الجسم * قلنا * ممنوع فان اختلال التعقل
باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حالي في الآلة بخلاف
ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس
حالا في الجسم * والا عراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال
الجسم الذي يقوم به الفاعل شرط في كمال العقل والزائد على ذلك الحد
اما مستغن عنه فقط اوقاد حافي كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد
فيكون العقل مع هذا نقصان اما على حاله او اتم واذ تعدى النقصان الى ذلك
الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة * وبما ذكره بنديع ما قيل ان يقال
ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم
والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما هو لا بعدم الاختلال * ثالثها *
ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو
الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه
هو الذي تولد ولو منذ مائة سنة واما الملازمة فلا في البدن دائما في التغير

بالتحليل ففي العدد الطويلة ينتهي ما كان اولاً بالكلية ويحصل به مثله و اذا
 انتهى ذلك البدن انتهى جميع امراضه وقواه بالضرورته لا استحالة بقاء العرض
 بلا محل وانتقاله الى محل آخر فان قيل • هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع
 الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام
 الشخص باقياً وتكون تلك الاجزاء في النفس او محلها • قلنا • اجزاء كل
 ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة للماهية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر
 فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجحاناً بلا مرجح • والاعتراض
 عليه • ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لان يقع
 لكل منها ما يقع للآخر ولا نسلم الرجحان بلا مرجح • لم يجوز ان تعقل بعض
 ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق والسبب آخر كما في سائر
 الممكنات • ولما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة • الاول • ان النفس عوارض
 واحوا لا يمتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسماني وما هو كذلك فليس بجسم
 ولا جسماني اما الكبرى قبيحة واما بيان الصغرى فبوجوه • احدها • ان النفس
 يحل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباينة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم
 كذلك في جسم او جسماني • بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس
 ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركباً من اجزاء غير
 متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة وهو ظاهر
 الامتناع • ولوسلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة
 لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد وتعقل النفس للواحد هو

حلول غير منقسم فيها • وبيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شيء منها
اما انقسام الجسم فظاهرا واما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم
لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلو ما ان يكون بتمامه حالا في كل
واحد من اجزاء محله فيكون حالا في محال غير متناهية وهو ظاهر البطلان
واما ان لا يكون حالا في شيء من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا هذا خلف
واما ان يكون حالا في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض
لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في
الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا خلف
وان كان منقسما ثقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه لانه في كل من
اجزائه وليس في شيء من اجزائه الى آخر الانقسام فتبين امتناع حلول غير
المنقسم في الجسم ولا في الجسماني • والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على
كون العقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو مجموع بل هو انكشاف
الشيء عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا سلم
انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آله ولا يتكشف من هناك
عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكرناه
في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل
النقطة والوحدة والاضافات كلابوة ونحوها فانها كلها امور موجودة
عندهم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها واما

الاضافات فلا تله لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلاً في نصف الاب ومحال
المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس
ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقاً بل انقسام المحل الذي يحل فيه
الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل
فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في
الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو
ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تتحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب
فان الابوة لا تتحله من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص
اخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تتحله من حيث هي اجزاء بل من
حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه
من حيث هو فلا يرد النقص وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور النقص
للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلاً مدخل في المحاية فابس كذلك فان النقطة
حالة في الخط لا في مجموع الخط والتنهى وان اراد انها شرط لحلول الحال
في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد
والبياض وغيرهما مشروط بشرائط هي معدت لمحله لقبول هذا الحال فيه
فحلول كل للحوق طبيعة اخرى لمحله هي كيفية اسنعد ادية له فلا يوجب
انقسام المحل بانقسام شيء من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة
 تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث
 انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءا لمجموع
 او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيطاً لم يكن واحداً
 واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سرانياً
 فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور النقض ليس سرانياً
 فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه
 انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل
 حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكرنا في بيان ان النفس يحل
 فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان
 المدركات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدركات ما هو غير منقسم
 والا كان كل مدرك مركباً من اجزاء غير متناهية فممتنع ادراكه دفعة
 ولو سلم امكانه فال المطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس
 قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
 على انه لو تم لثبت ان النفس ليست جسمانياً ولا جسمانياً ولا يلزم منه ان تكون
 مجردة لاحتمال ان تكون جوهرية فرداً متحيزاً الا انهم بنوا كلامهم في هذا
 الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى لوعقوة في ادلتهم على نفيه * ثانيها *
 ان عارض النفس يكون مجرداً وعارض الجسم والجسماني، يمنع ان يكون
 مجرداً * واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلّي يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه جهنئذ يكون له المواحق المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفرد اصلا * واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي تمتنع تحققها للمجرد واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها * والاعتراض عليه * انه ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة وذى الصورة في اللوازم والاحكام كما في صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقي فجازان لا تكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فلا تصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محالها فجازان تكون مجردة عنها ومشاركة بحسب ذاتها * ثالثها * ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني تمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية واما بيان الثانية فلما تقرر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على اثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة * والاعتراض عليه * انا لا نسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لات التعقل انفعال لا فعل وليس لكم ان تسموا
 مسدعاكم ويا نكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى
 الجسمانية لا تقوى على القبلات غير متناهية ظاهر على رأيكم فان انفعال
 النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية لقبول الكمالات عنها وانفعال
 هيولى العناصر من المبدأ القياض لقبول الصور والاعراض عنه دائماً غير
 متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على ثقلات غير متناهية دفعة
 فهو ممنوع وان اردتم ان ثقلاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل
 آخر فسلم ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكره
 في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساد
 في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمية مع
 صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها رابعها ان النفس
 تدرك ذاتها وادراكها وآلاتها ويمتنع ان يدرك الجسم لو الجسافي ذاته
 وادراكه وآلاته والاعتراض عليه ان المقدمة الثانية دعوى غير
 ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسافي كيف
 يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون الحيوانات الهيم نفوساً مجردة وهم
 لا يقولون به خامسها ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرار الافاعيل بل قد
 تقوى عليها كما في ثبوت الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر والجسم والقوى
 الجسمانية يكملها ويضعفها دائماً تكرار الافاعيل والاعتراض عليه انه يجوز
 ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمية فلا

يقدم اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه - فان قيل - القياس المذكور ياباه
 «فلنا» كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لا يسلمها
 كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خداسة
 وصلابة يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين
 وتنسبط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل «مادستها» ان النفس
 تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمانية ليست كذلك
 فان الباصرة بعد ابصار اجرام الشمس لا تدرك الاشياء الخسرة والذائقة
 بعد ادراك الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة «مابعتها» ان النفس
 تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا
 كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثالا لم تحل لا يمكن اثبات
 صورة اخرى في محلها والاعتراض عليهما «مثل ما مر في الوجه الخامس
 مع ظهور انتفاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرها» ثامنتها ان النفس تنطبع
 فيها ماهيتا المتضاد بن معا ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى
 فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينها ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من
 العلم بهما معا ولا معنى للعلم بشيء الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى
 فلظهور امتناع اجتماع الضد بن في الجسم والجسماني والاعتراض عليه «انه
 ايضا مبني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولولم فلا نسلم
 اشتراك الوجود الذهنى والخارجى في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن
 داب القوم ان يجعلوا كلام من هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة
كما يحكم بان هذا المبصر او هذا الثقل جلو او من حار او بارد بخشن او لين
وان هذا السبع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبمكس هذا وبامثال
ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود
واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة
ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت
ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم
ولا جسماني وهو المطلوب * والاعتراض عليه * ان من يزعم ان النفس
جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه
الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه * الثالث *
ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالما بشيء من
وجه وجا هلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة
ما الملازمة فلانه حيث يزعم ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر
لاقسامها فتكون عالمة وجاهلة معا * والاعتراض عليه * اوله ان المراد
بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصف ثبوتيا
فثبت الجهل بل هو عدم العلم عن من شأنه ان يكون عالما فالعلم بشيء من له
العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا قام العلم بجزء من
نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطلاح احد على اطلاق الجاهل عليه
باعتبار شيء جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

يجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه وكذا ان كان المراد به الجهل المركب لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد للنقيضين في حالة واحدة سواء كان اعتقادها في محل واحد او في محلين * وثانيا انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل النفرة والشهوة واللذة والالم فان محالها اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتتيا لشيء ومتنفرا عنه وملتذبا به ومتألما عنه معا . واما الصنف الثاني فهو دليل واحد وهو ان النفس لو كانت محالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم احد الامرين اما دوام ادراك النفس لمحالها او امتناع ادراكها اصلا والتالى بقسميه باطل فالقديم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك هو حصول صورة للمدرك فلا يخلو اما ان يكفي لادراك النفس محلها تحقق صورته الاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فعل التقدير الاول يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما وعلى التقدير الثاني يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى لمحالها ولا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء واجتماع المتلين في محل واحد محال كما نقرر في موضعه فحينئذ امتنع ادراكها اصلا واما بطلان التالى فلانها تدرك في بعض الاوقات القلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا * والاعتراض

عليه انه ايضا مبنى على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت
 حاله مرارا ولوسلم فتخار ان ادراكها المحل يحتاج الى حصول صورة اخرى
 ولا نسلم الامتناع اذا امتناع اجتماع المثبتين انما هو عند اتحاد وجودهما اي ان
 يوجد اعمافي الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه واما اذا كان وجود
 احد هما خارجا والآخر ذنيا فلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس
 اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية والآخر النفس الحالة
 فيها ولوسلم فبطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون
 محلها جسم امتنع ان تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقراء
 ناقص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس
 بان يقال ان كفي في ادراكها حضور ماهياتها عند النفس لزم ان تكون مدركة
 لها دائما وان لم يكف لزم امتناع ادراكها والا جتمع المغالان بل الاجتماع هنا
 اظهر لان محلها كليهما هنا النفس لا غيره والتالي باطل بتقسيمه لان النفس قد
 تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا وانفاقا
 واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم وتمشيطه وتوجيهه والمذر عنه
 اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الأدلة بحسب الظاهر
 ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس او غير
 ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها فلا دليل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد
 الطالب للحق باذعان وانقياد ينفع بها وهذا كلام لا يعجز عنه احد فكل
 من بهت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيقته خفية الاعلى المسترشد

الطالب الحق فيبطل طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة
في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في كل
بحيث لا يمكن بيانها حتى التجاوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعمل لا تمامها بالبيان
احد مع اهتمامهم التام بالتمام كلامهم فان قيل « اذا كانت النفس الناطقة
مجردة عندهم فلم اوردوا مباحثهم في العلم الطبيعي الباسط عن احوال
الجسم الطبيعي من حيث هو ولقع في التغير بالحركة والسكون » قلناه لان اسم
النفس انما يطلق عليها ما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث
مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من
نعم يقفها فلما اشار الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم
يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا *

البحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثه وانها هل
هي باقية بعد موت الجسد واجزائه ام لا *

فهنا مقامان الاول البحث عن قدمها وحدوثها فنقول اما المليون فقد
اتفقوا على انها حادثه لانها من العالم والعالم بجميع اجزائه حادث كما هو ظنهم
اختلاف في ان حدوثها مع البدن او قبله واما الفلاسفة فلهي في قدمها
وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومثابره الى انها قديمة واسندوا
عليه بثلاثة اوجه احدها انها لو كانت حادثه لكانت مادية لما تبين من
ان كل حادث مفقود الى مادة والتالي باطل لما عرفت من ادلة التجريد فالقدم
باطل فثبت قدمها لا تخضار الوجوه في القديم والحادث فاذا بطل احدهما

ثبت الآخر بالضرورة. ثانيها انها لو كانت حادثة لفنت لان كل كائن
 فاسد والتالي باطل لما سياتي في المقام الثاني فالقدم باطل فالمطلوب حق
 ثالثها انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالي باطل ببرهان
 التطبيق فالقدم مثله. بيان الملازمة انها على تقدير حذو ثنائيتها الى شرائط
 من جملتها بدن لكل نفس والابد ان غير متناهية ومرتبة لدوام حدوثها
 مادامت الحركات الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تناهي النفوس مع
 الترتب لامتناع التناسخ على ما تقرر في موضعه. فان قيل. كيف يجوز
 عدم تناهي الابد ان ونفتم عدم تناهي النفوس وما الفرق بينهما قلنا
 الفرق ان الابد ان وان كانت غير متناهية لكن بأسرها وعدم تناهيها غير
 مجتمعة في الوجود بل متعاقبة والموجودة هناك اتماجلة متناهية فلا يجري
 فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس
 فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها بأسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق
 ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا
 عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احدا مور
 اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد
 او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى
 النفس واقسامها والتالي باقسامه باطل. اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة
 قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت
 متعددة ولا بد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بدواتها وباقضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لا بد واتما ولا بد ان يكون بالقوايل لان تعدد
 افراد النوع الواحد لا يكون الامملا بالقوايل كما تقر في موضعه وقدمت
 اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها بيد بها الموجود الآن متعلقة
 بيدن آخر وهو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد
 التعلق بالابد ان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس
 عمر وفيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدره وغيرها وهو
 الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما
 بطلان هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلا شبهة
 في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث
 والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اماعن
 الاول فبان بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من
 ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني
 وهو لا ينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ما ذكر في بيان
 الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاءه بلا ثبت نعم هذه القضية
 دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا
 لا يستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع غير ذات الحادث
 واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمة
 في الوجود كالابدان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي
 او وضعي كالنفوس فان ترتيبها على تقدير حدوثها زمانيا لا غير واما الجواب

عما احتج به الرسطو واتباعه فهو ان ما ذكره في بيان الملازمة من ان التمايز
 اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة
 ولو سلم فالخصر فيها ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انها هو بالقابل غير
 تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم ولو سلم فلان بطلان الامر الاول
 اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لا يتماثل نفسان
 اصلا مجرد استبعاد هو لا يجدي في المسائل العملية وفي بطلان الامر الثاني
 اعني التناسخ ايضا كلام كثير وحجة غير ملزمة للخصم * المقام الثاني البحث
 عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها فضلا من المليونين
 وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لا يتصور حينئذ بقاؤها
 مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه * اما المليونون فهم متمسكون بنصوص
 الكتاب والسنة واجماع الامة الدالة على بقائها ابد او اما الفلاسفة فاهم على
 هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة
 فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها الى مادة وانما تعلقها بالبدن لمجرد ان يكون آلة
 لها في اكتساب كما لا تنها فاذ حصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها
 ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقائها فاذ افسد البدن لم يفسد الاشياء لا حاجة
 للنفس اليه لا في ذلتها ولا في بقاء كما لا تنها فلا يوجب فساد وفناؤه فسادها
 وفناؤها هي معلولة للمبادئ العالية الباقية ازلوا وابد افهي ايضا جميع
 كما لا تنها باقية ببقائها هو المطلوب والاعتراض عليه ان تلك المبادئ ان كانت
 علة نامة لوجودها لزم كونها قد يمد بها وقد اعترفتم بانتفائها وان كانت

علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقائها بقاؤه هاو لم لا يجوز ان يكون شرطاً في
بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فناءه فناؤه هاو من بقائه بقاؤه هاو
كما يلزم من حدوثها حدوثه * الثاني * ان النفس لو امكن فناؤه هاو لم يبق بالفعال
لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية و الامران
باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما من ادلة التجريد ثم انه على
تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون بلادتها مادة اخرى و لتلك المادة
مادة اخرى الى غير النهاية و هذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة
فتكون هي جوهرها مجردا باقيا يمنع الفناء عليه اذ يمنع فناء غير المادي ولا نفي
بالنفس الا هذا هو بيان الملازمة * انها لو امكن فناؤه هاو لكان لها بقاء بالفعل
وقوة فناء و الامر ان مختلفان و الا لزم ان يكون باق بالفعل حتى الواجب
فانيا بالقوة و بطلانه محلي و متنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلا
للفناء و القابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيحوز اجتماع ذات الباقي مع فناءه
ولا شك في بطلانه فظهر انها متنافيان فاذا ن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء
وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس و محل
قوة الفناء مادتها لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه
فيلزم كونها مادية * و الاعتراض عليه ما من وجوه باطل ادلة التجريد ولو سلم فتلك
الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسما ولا جسمية وهذا لا يستلزم ان لا يكون
لها مادة و صورة مخالفة لان المادة الاجسام و صورها و تكون مادتها موجودة قبل
حدوثها و باقية بعد فناءها و ما ذكر من ان لا نفي بالنفس الا جوهرها مجردا

بأنها يتمتع القناء عليه فيكون بقاءه بقاءها بمبته باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عنه فلا يتمتع حينئذ بقاء النفس مع بقاء تلك المادة * وواجب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن قناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع اول او الاول محال لان مساله وضع يستحيل ان يكون جزءا لا يوضع له بالضرورة * وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها او لا وعلى الاول كانت هائلة بذاتها لان كل مجرمة قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها فرضت مادة النفس لا عينها * وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تأثير في قيامها او لا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك * وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحاملة فيها وتلك الصورة القيمة ايها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نغني بالنفس الا جوهر مجردا الى آخره مع انه في نفسه قائم بذاته لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها * ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المتبول لا يصح في مثل الفساد والبقاء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه * وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الدهن بمعنى انه
 يجوز ان يحصل الشيء في الدهن ويتصور العدم الخارجى قائما به فهو صحيح
 لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن
 او هيولاه كما ان محل امكان حدوثها هو فائه لا فرق بين حدوث الشيء
 و امكان فائه في الاحتياج الى المحل والا متغنا عنه وكما جاز ان يكون محل
 امكان حدوث النفس هو المادة اى بدنها الا هيولاه ولا امتناع في كونها مادية بهذا
 المعنى فليجز ان يكون محل امكان فائه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم
 بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فائه مبادئه بالضرورة
 والاجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر والعكس ومحل
 امكان فائه ما في المشرق ما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن
 من حيث هو مبائن للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استعداد له من ان يتحقق
 لفيضان صورة فوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق
 فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك
 الصورة من فيضان نفس عليه لانهما من مبادئ تلك الصورة وعلاها فحصل
 للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلماذا جاز ان يصير محلا
 لامكان حدوثها فالبدن من حيث هو مبائن لها ليس محلا لامكان حدوثها
 من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة
 التدرجية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا
 حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا ممكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محتملا
هو معلوم اي هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولى لا يجوز ان
يكون محال لفسادها وفنائها بالثبوت اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن
لانعدام الصورة موجبا لاستعدادها لانعدام النفس كما كانت استعدادها
لحدوث الصورة موجبا لاستعدادها لحدوث النفس لان استعداد شيء
موجب لاستعداد جميع علمها ومن علة الصورة النفس كما مر فاما استعداد
انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علة وفيه نظر
اما اولاً فلان المستدلين بهذا الدليل كاي على وغيره بنوا الكلام في اثبات
ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتي كما مر بت اليه الاشارة في
صدر الكتاب والامكان الذاتي لو جرد الحادث مقدم بالذات على
حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولى ولا بد
لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة
في البدن واسطة في كونه محالاً لذلك الامكان واما ثانياً فلان قوله اذا حدثت
النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتي
لا يزول عن الممكن ابتداء واما ثالثاً فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن
والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفه
فيه كما نشاء وصار آلة لها في تحصيل كمالها فلم لا يجوز ان يكون محالاً لامكان
فنائها ما بفساد البدن او بقدره القادر واداته او بطر و مناف لها والكل
ممنوع اما الاول فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب

فناء النفس * واما الثاني فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدر والارادة
 * واما الثالث فلان المناقاة بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة
 والنفس ليست مادة حتى يتصور طر و مناف لها و اذا امتنع اللازم باقسامه
 امتنع المزوم * والاعتراض عليه * منع الملازمة مستندا الى انحصار سبب
 فناءها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها من كبة من مادة
 وصورة لا كمادة الاجسام و صورتها تفنى بزوال صورتها و لو سلم فلا نسلم
 امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرا طابقا لها فعند
 خراب البدن تفنى لا تنفاه شرط بقائها و اما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصرفا
 ونفيا مطبقا بل هو عدم بعد الوجود و لا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة
 والارادة و اما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادة ان اراد به انها
 ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعا وان اراد في المادة عنها
 اعم من ان يكون معها او محل صورتها فقد عرفت حاله انفا *

المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابدان
 هل هو ممكن و واقع ام لا *

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد . قال الامام الرازي
 في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة و ذلك
 ان المعاد اما جسما في فقط و هو قول اكثر المتكلمين * او روحا في فقط و هو
 قول اكثر الفلاسفة الالهيين * او كلاهما معا و هو قول كثير من المحققين
 او ليس بواقع اصلا و هو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين * اوليس شي *

من هذه الاحتمالات مجزؤه بانه بل كل واحد مما يتوقف فيه وهو المنقول عن
جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج ام لا فعلى
تقدير ان تكون هي المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم
لا يمكن اعادته بمعنى على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر ابا قيا
بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره
لاجرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول
الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأيهم ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأي
ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأي
و معنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد
والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية * وعند من يقول بهما
معامنتاه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر
المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند هم جسم لطيف نوراني صار
في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذي
هو الهيكل المحسوس مع النفس واتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين
ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فتجمل البحث مقامين الاول لبيان حال
اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد .

المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم *

ان اكثر المتكلمين جوزوا اعادة المعدوم . سيما المعتزلة القائلين بان
المعدوم الممكن شيء اي ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدل عليهم

على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والا لم يوجد اولا
والامكان الذاتي لا يتفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات فيكون ايجاد مقدوره له جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر
الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازهم * فنهى من ادعى ان
امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليخة ورفض
عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان إعادة المعدوم متممة لكن
دعوى الضرورة فيها خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالليل غير
مسموعة * ومنهم من استدل عليه بوجوه * الاول * ان تحلل العدوم بين الشيء
ونفسه محال وإعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا * اما الاستلزام فلان
العدوم تحلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا يحلوا
ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به ليس
عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين
بالضرورة فلا يتحقق إعادة المعدوم والمقدور خلافه وان كان عينه
ثبت الاستلزام * والاعتراض عليه * انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام
لان العدوم ما تحلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تحلل بين زمانين
وجوده الواحد * فان قيل * ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني
بقتضى تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان
متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين * قلنا * نعم لكن يكفي التغاير
الاهتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي لثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تحلل بين الوجودين لان التحلل لا يقتضى
 الاشئين متغايرين تغاير اعم من ان يكون ذاتيا واعتباريا هكذا قيل وفيه نظر
 لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم التحلل وهو مقدم كذلك
 على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشئ حقيقة متقدم على ذلك الشئ
 حقيقة فما ذكر بلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورى
 وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء
 ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلامها
 منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشئ
 الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود
 عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد
 موجودا بفردين متغايرين منه كما ان الشئ الواحد يكون ابيض بياضين
 متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد * الثانى *
 ان اعادة العدم لا تحقق الا اذا كان الوجود بعد العدم هو الموجود
 قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والا لم يكن
 اياه بعينه لان الموجود في زمان غير الموجود في زمان آخر واذا كان
 كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون مبتدأ لا معاد اهـ
 خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متنافيان
 والاعتراض عليه . انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكونه
 ذلك لو كان الوقت من مشغضاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل
والا لزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالاعراض الغير القارة
ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فسلم
ولا يجدي نفعاً ولو سلم فلا تسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على
الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معاد او اما اذا
كان كذلك فهو معاد لامبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين * الثالث *
ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين واللازم
باطل ضرورة انه لا اثينية بدون التمايز * اما الملازمة فلا نه اذا جاز اعادة
المعدوم ويموزن انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الاعراض فنفرض
وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لا اشتراكهما
في الذات وجميع الاعراض * والاعتراض عليه * انا لا نسلم جواز خلق
مثله في الاعراض الشخصية كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود
شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء ولا اعادة لاستواء جريان هذه
المقدّمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة * الرابع * لو جاز اعادة المعدوم
لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان
يميزه عن المتع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من المتع لكن هذا
التميز محال لان عدم الصرف والتقي المحض لا يتصور له تميز * والاعتراض
اعلى رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأي من
لا يقول به فلا اعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذي مقتضاه وصفان

اعتبار بان يحصلان للعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا
كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف العدوم بها
في الخارج كما في الاحكام الصادقة على المتعنت كيف ولو صح ما ذكرنا
ان لا يجوز احداث شيء اصلان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم
عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة
في نفس الامر الى آخر المقدمات فما هو الجواب في جواز الاحداث فهو
الجواب في جواز الاعادة *

المقام الثاني في بيان حال المعاد الجهناني

اثبت المليون عن آخرهم ومعتمد في ذلك النصوص الكثيرة القطعية
التي لا تقبل التناويل اصلاً لا كانصوص المشعة بالتجسيم والتشبيه القابلة
للتناويل المتأنيدة لا مثل القطعية على استحالة ظواهرها وانكره الفلاسفة
وقالوا لا حياة للبدن بعد موته ولا جنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم
جسائين وما في كلام الانبياء والعلماء من هذا القيل فالتأني تشبهات وتصورات
للأمور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيماً لارباب العقول الناقصة القاصرة
عن درك العقلات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرضية
وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم
العظمى وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية السرمدية التي
لا يكاد يكتسب كنهها وان تصغر باختلاف ذلك تنبهاً والشقاوتهم الكبرى وهي
الحرمان عن تلك اللذات والتألم به اما على التأييد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصفوا لا بهذا ولا بذلك فليس لهم بعد الموت الم ولا لذة اصلا وبیان
ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من
ان النفوس المجردة يتمتع فتاوه هاروا نكر والمعاد الجسماني بناء على ان اعادة
المعدوم متمنعة وايضا يستدلون على عدم جواز نشر الاجساد واعادتها
بالدلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها
باقية بذواتها بل افعى ايضا باقية بكالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن
وتلذذها بالذرة عظيمة روحانية لا يقدر قدرها ولا يتصور مثلها في اللذات
الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كالاتها واتصفت بالذائل
ونبهوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فيبينوا ان اللذة الباطنية
مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية الظاهرة بوجوده
منها ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والناكح وكثيرا ما يكون
الشخص مشتتيا بها جند را على تناولها فيعرض له خاطر اللعب بالشرطنج
ويتخيل القلبة فيه فيتركها ويشغل به زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع
كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتها لما وقع من العاقل
ترجيحه عليها ومنها انه كثيرا ما يتركها عند توقف نفسه اليها اذا اتواهم ان قد احا
في حشمتها بسببها ولو لان لذة الحشمة اقوى من لذتها لما كان كذلك
ومنها انه كثيرا ما يحتاج الى ما عنده احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره
على نفسه ويعطيه اياه فلولا ان لذة الاثارة ما يترتب عليه من الثناء اقوى
عنده لما فعل ذلك ومنها انه ينفق كثيرا ما من ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد يتحقق كله في طلب رياسة نافعة حقيرة ولولا ان الرياسة الذم المشتهيات
 الحسنية التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك * ومنها * انه كثيرا ما يقع نفسه في
 ورطة الهلاك ببلادة الابطال والقتال مع جمع عظيم يتعد يومهم السلامة
 والخلاص بتوقع ذكره في بل قد يقطع بمرته ومع هذا يقدم على المخار به بتوقع
 ثناء يقع بعده توهم انه يصل منه اليه فائدة. فلولا ان لذة الشاء اشد من اللذات
 الجسدية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون
 اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات النجم ايضا ولهذا
 يمسك كلب الصيد وطائره مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قد يأتى ان
 به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا
 ماتسعى في دفع المودى بل المهلك عن ولدها فوق ماتسعى في دفعه عن نفسها
 وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا
 ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها بوجوه
 * الاول * ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات
 العقل اشرف من مدركات الحس وكلما كان كذلك كانت اللذة العقلية
 اقوى واشرف من اللذة الحسية * اما الصغرى فيبان جزئها الاول من وجوه
 * اولها * ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز ما هيته واجزائها
 وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفعلي للماهية ويميز جنس جنسها
 عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مقارناتها الى غير ذلك واما
 الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى * وثانيها *

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية لبقاء العقل
وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي وثالثها ان ادراكات العقل
لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها
له اختصاص بشئ فثبت بهذا الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من
الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس
فلان مدركات العقل هي الباري تعالى والمجردات بذواتها ومدركات
الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعقل انه لا شرف للثانية بالنسبة
الى الاولى واما التكبري فلان الذرة اقوى اعملى التقدير الاول فواضح
واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى
واذا كانت الذرة ادراك الملائكة من حيث هو ملائم ومسببة عنه ولا شك
ان الملائكة كلما كان اشرف كانت الملائكة اكثر فتكون الذرة في ادراكه
اقوى فتكون الذرة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا * الثاني * من
الوجهين * ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية
فقط ولا شك ان حال الملائكة الذرية ارفع من حال البهائم * قال الامام
الرازي هذا الوجه اقتضى خطا في حجة او كانه اشار بقوله جد الى ان
الوجوه الاخر المذكورة لا تثبت هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن
كونها اقناعية لكن هذا الظاهر في هذا المعنى وانما لم نستغل نحن بما فيه لانه ليس
في تزيفها كثير فنع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين السالكين من العقلاء
وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعيلة

هي الذات الحسية وان ما عدها لذات ضعيفة كانها خيالات حتى
انكر شؤمها لا يعبا بهم اللذات العقلية رأسا * فان قيل * اذا كانت
الذات العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على سائر اللذات
فكيف اعرض عنها أشهر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى تحصل لهم
الذات العظمى مع ان كل احد طالب لا تتم اللذات بطبعه . قلنا . لان
الذات لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من
الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيتناول اول الذات الحسية
ويتشوق الى معاودة مثلها ويتوجه الى تحصيلها ويكرر التذاذها حال كون
قلبه قبله خاليا عن اللذات العقلية وقليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة
الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة شبعه والصارف
بمحل خال يكون امكن فيه فلماذا انا لف النفوس بالذات الجسدية في ابتداء
الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخر الامر عن اكتساب
اسباب الذات العظمى وقد يفضى توغله في اللذات الجسدية وتعلقها في
طبعه الى فساد غريزية حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال
باسبابه كالمرضى الذي فسد مزاج مذاقه فيجد الحلوى مر او المستلذ مسببها
وكذا الالم العقلي اقوى واشد من الالم الحسى يعرف ذلك من الوجوه
التي ذكرت في جانب الذات قالوا والنفوس بالنسبة الى الذات والالم العقليين
بعد الابدان اربع طبقات لانها * اما ان تكون مكمله بالعلوم الحقيقية
والمعارف الالهية بركة عن الهيئات الردية والصفات الذميمة المكتسبة

حين التعلق بالبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهي انفس السعداء
 الملتذذة بالبهجة ابد اسرمد ابا دراك كمالاتها* واما لم تكمل لها هذه اللذة
 والابتهاج قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتبهات
 البدنية الضرورية مع سنوح المنكاره ومع الكد والافات اللازمة لهذه
 الحياة الدنيا عوقفتها عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة حقائقها
 والالتذاذ الخالص بها فاذا انزلت عنها تلك العوائق والشوائب ثبتت لها
 كمالاتها و صفت لها اللذة والبهجة بها . واما ان تكون عارية عن تلك العلوم
 والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين في الشقاوة
 المتألمة ابدًا بجرمانها عن كمالاتها بتقصيراتها مع شعورها بتلك الكمالات
 والياس الكلي من نيلها . واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن انصفت بالهيات
 الردية بسبب اتباع الشهوات البدنية وارتكاب الاعمال المنهية وهي نفوس الفساق
 المتألمة تألما عظيما بعد الافتراق عن الابدان بسبب اشتياقهم الى ما ألقت به وحرمانها
 عنه حرمانا لارجاء معه في نيل المراد ولكن تألما لا يدوم بل هو مادامت تلك الهيات
 باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب
 ينسى بطول العهد فاذا نسبت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التألم
 وحصل لها الالتذاذ الخالص بمعارفها* واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة
 جهلا مر كباو هي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور
 الدنيا واتباع الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام فهي بعد المفارقة عن
 البدن غير ملتذذة لعدم الكمالات وغير متألمة تألما عظيما لعدم شعورها

بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد
الروحاني - واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد فترتهم عن استحالة
اعادة المديوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادة جميع الابدان مطلقا
وبعضها على استحالتها على الكيفية التي بينها المليون عليها الزامهم فمن الاول
انه لو ثبت المعاد الجسماني فلا يخلوا ما ان يكون في الافلاك او في عالم
العناصر وكلها محال لان الاول يستلزم انخرق الافلاك والثاني
التناسخ وكلها محال - والاعتراض عليه - منع استلزام التناسخ اذا مفروض
ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم فلا نسلم استحالة انخرق الافلاك
وما استدلل به عليها مزيف كما بين في مواضعه - ومنه انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار بعض اجزاء الماكول جزءا للآكل فلا يخلوا ما ان يعاد
ذلك الجزء فيها معا وهو محال بالضرورة او في احدهما فقط فلا يكون
الاخر معاد بعينه - والاعتراض عليه - ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء
الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص ولا ينفصل عنه ولا يفعل
من اول خلقته الى الموت ابد او لا نسلم ان شيئا واحدا يصير جزءا
كذلك من شخصين فلا اجزاء الماكولة اما اجزاء عارضية لها
او لا حد لها ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان المعاد
هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعي عليه بل يجوز ان يكون
الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند المحس ويقال هو هو وعلى
هذا لا يتم الدليل - فان قيل - فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هو

المطيع والمعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا . قلنا .
المطيع والمعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير البدن مجرد آلة
في ذلك وتغاير الآتين لا يوجب تغاير ذي الآلة . ومنه انه لو اعيدت
الابد ان لزم كون بعض السعداء في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل
وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوز العقل ولا الشرع . والاعتراض
عليه يعلم مما سبق . ومنه انه لو اعيدت الابد ان فاما الاعتراض وهو عبث
لا يليق بالحكمة فامتنع صدوره من الله تعالى واما الغرض اما عائد الى الله
تعالى فيكون مستكملا به وهو محال اتفاقا والى المعاد وهو اما الايلام وهو
ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالذاز وهو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا
لان اللذة الجسائية ليست الا اندفاع الالم او مسياعنه فيوجب ان يولم
المعاد او لا يكون الذاته بدفع ذلك الالم عنه وهذا شيء لا يرتضيه عقل
فكيف ينصور صدوره عن الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدمه لكان
تلك الحالة حاصلة له لا انتفاء الالم عنه بالكلية . والاعتراض عليه * انا نختار
انه لا لغرض وشئ من افعاله تعالى ليس مطلقا بالغرض وما الدليل عليه
ولو سلم فلان سلم بطلان الايلام والالذاز غرضه لكونه ناجزا لما ارتكب العباد
باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع الالم
باطل بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم واما انها مسببة عنه
فهو مسلم لكن انحصار سببها فيه ممنوع وما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة
في حالة العدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهي

ان دفاع الالم لا تنفاؤه على الاطلاق وهل يقول احد من القائلين بان اللذة هي اندفاع الالم بانها حاصلة للمعدوم - ولو سلم انحصار هائي اندفاع الالم في الذات الله نوية فلا نسلم ذلك في الاخروية فالة من الجائز ان يكونا متخالفين بالحقيقة ولو ازمها. ومنه انه يلزم منه تولد من غير توليد وهو محال. والاعتراض عليه. ان الالاسلم الاستحالة كما في آدم عليه السلام وكثير من الحيوانات. ومن الثاني. انه لو ثبت المعاد الجسماني كما تزعمون لزم ان لا تكون الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة وان الجنة في السماء اى فوقها واللازم باطل فاللزم باطل. والاعتراض عليه. ان الالاسلم اللزوم فان كون الشيء كريا كان او غيره فوق شيء لا ينافي كون الثاني كريا ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام. ومنه لو ثبت كما زعمتم لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة وهذا غير معقول. والاعتراض عليه. انه مجرد استبعاد وهو غير محذور ولا برهان على امتناع هذا واذا جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشهر من الحيوان الذي يقال له سمندرقلم لا يجوز دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ومن اين ثبت ان تأثير الاحتراق في ازالة الحياة اقوى من تأثير النار في الاحتراق. ومنه انه لو ثبت لزم ان يكون تأثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول الثواب والعقاب الدائمين يوجب التحريك الدائم واللازم باطل فكذا الملزوم. والاعتراض عليه. منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تناهي انفعالات القوى الجسمانية كما في تحريك الافلاك عند هم يجوز ايضا عدم

تأهلي أفعالها والله أعلم.

﴿ خاتمة لتفصيل ما سبق في صدر الكتاب ﴾

قد اشرنا هناك الى ان ما ورد نامن المباحثة مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم بطلان مطالبهم. فان بعضها مما يحكم بصحته قطعاً كالمعاد الروحاني وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسدية. وبعضها مما نظنه ظنا يزاحم الجزم كيجرد النفوس الناطقة. وبعضها مما نظنه ظنا دون ذلك كعمارة النفوس للابدات المتعلقة بها في الحدوث. وبعضها مما نرد فيه من غير رجحان لأحد طرفيه كوجود النفوس المجردة للأفلاك. وبعضها مما نحزم بطلانه ولكن لا تكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها لبعض فان هذا شيء. قال به طائفة من المليون ايضا كالمعتزلة فانهم يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالضرب والابلام. وبعضها مما نطعم بطلانه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وكسلب الاخبار عن الله تعالى وكنفي علمه تعالى بالجزئيات التي هي افعال العباد فيها وكانكارهم حشر الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبين ان العقل ليس مستقلا في ادراك الامور الالهية بمخائرها وانظاره ليست مما يوثق بها في الاحاطة بما يدون وتأييد صاحب الوحي المولود باعلام من الله تعالى ولتختم الكتاب حامدين لله ملهم الصواب. آمين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب. مصليين على سيدنا وحجينا بكتاب واوتي بكتاب. وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب. وعلى اتباعه ماتعاقب الملوان في الذهاب والاياب. ومسلمين عليه وعليهم تسليما كثيرا كثيرا.

* فهرس مضامين هذا الكتاب *

رقم	مضمون
٢	خطبة الكتاب
٨	مقدمة نافعة في الوصول الى المرام
١١٠	ما خالفوا فيه ارباب الشرائع اقسام
١٣	المبحث الاول حدوث العالم وقدمه
٦٥	المبحث الثاني ابدية العالم
٧١	المبحث الثالث ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا
٨٦	المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم
٩٨	المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اي نفى الكثرة عنه
١٠٦	المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية
١١٤	المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية او لا
١٢٥	المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا
١٤٤	المبحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم
١٥٢	المبحث العاشر الكلام في حقيقة العالم
١٦٣	المبحث الحادي عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء
١٧٠	المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته
١٧٢	المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة
١٧٩	المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة ام لا

رقم	مضمون
١٩٨	المبحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصلى من حركة الفلك الاعظم
٢٠٧	المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات
٢٠٨	بيان سبب اطلاع بعض النفوس في المنام وبيان اقسام الرؤيا
٢١٠	بيان سبب تصرفات الانبياء عليهم الصلوة والسلام في عالم الاجسام
٢١٨	المبحث السابع عشر في بيان ان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية وعلية حقيقة بينهما ام لا
٢٢٧	المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا
٢٤٨	المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثه وانها هل هي بطيئة بعد موت البدن واجزائه ام لا
٢٥٦	المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد ورد الارواح الى الابدان هل هو ممكن وواقع ام لا
٢٥٧	المقام الاول في بيان حال اعادة المعلوم
٢٦١	المقام الثاني في بيان حال المعاد الجساف
٢٧٠	خاتمة في تفصيل ماسبق في صدر الكتاب



5-4E
20



5
1A

**MUSLIM UNIVERSITY LIBRARY
ALIGARH**

This book is due on the date last stamped. An
overdue charge of one anna will be charged for
each day the book is kept over time.

9/9 .

ع ۹۴۹ کد
۲۰ ۲۰

۱۸۰

۹۴۹

ب. ا. ز. ف. ج. ه

Date

Not

Date

No.